Le plaisir à l'épreuve de la pensée

Brill's Plato Studies Series

VOLUME 1

The titles published in this series are listed at *brill.com/bpss*

Le plaisir à l'épreuve de la pensée

Lecture du Protagoras, *du* Gorgias *et du* Philèbe *de Platon*

Par

Emmanuelle Jouët-Pastré

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Jouët-Pastré, Emmanuelle, author.
Title: Le plaisir à l'épreuve de la pensée: lecture du Protagoras, du Gorgias, et du Philèbe de Platon / par Emmanuelle Jouët-Pastré.
Description: Leiden; Boston: Brill, 2018. | Series: Brill's Plato Studies Series, ISSN 2452-2945; VOLUME 1 | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2018005021 (print) | LCCN 2018007968 (ebook) | ISBN 9789004365599 (E-book) | ISBN 9789004365582 (hardback: alk. paper)
Subjects: LCSH: Plato. | Pleasure. | Reason. | Plato. Protagoras. | Plato. Gorgias. | Plato. Philebus.
Classification: LCC B395 (ebook) | LCC B395 .J68 2018 (print) | DDC 184–dc23
LC record available at http://lccn.loc.gov/2018005021

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2452-2945
ISBN 978-90-04-36558-2 (hardback)
ISBN 978-90-04-36559-9 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Τί γὰρ δὴ δικαίῳ χωριζόμενον ἡδονῆς ἀγαθὸν ἂν γίγνοιτο;
L'Athénien. — Quel bien, séparé du plaisir, pourrait-il y avoir pour un homme juste ?
platon, *Lois*, 663a

• • •

Calliclès, en Platon, dit l'extrémité de la philosophie être dommageable : et conseille de ne s'y enfoncer outre les bornes du profit : que prise avec modération, elle est plaisante et commode, mais qu'en fin elle rend un homme sauvage et vicieux : dédaigneux des religions et lois communes : ennemi de la conversation civile : ennemi des voluptés humaines : incapable de toute administration politique, et de secourir autrui, et de se secourir à soi : propre à être impunément souffletté. Il dit vrai : car en son excès, elle esclave notre naturelle franchise : et nous dévoye par une importune subtilité, du beau et plain chemin, que nature nous a tracé.
michel de montaigne, *Essais*, i,
Chapitre xxx, « De la Modération »

Table des matières

Remerciements

Ce livre n'aurait pu voir le jour sans les critiques constructives de Pierre Chiron, Paul Demont, Marwan Rashed, Christopher Rowe, Franco Trabattoni et Monique Trédé. Qu'ils en soient tous chaleureusement remerciés.

Un immense merci à Christian Keime et Létitia Mouze qui ont relu mon texte avec intelligence, générosité et humour.

Thomas Auffret, Luc Brisson, Michele Corradi, Ajda Laftisès et Anne Merker m'ont fait bénéficier de leurs précieuses suggestions. L'aide de Robert Alessi dans la conception de ce livre a été inestimable, l'optimisme tranquille de Nelson de Aguiar Menezes Neto irremplaçable, et le soutien de Marcelo Boeri essentiel.

Introduction

Pour le philosophe platonicien, vie et pensée vont de pair. Si le philosophe sort de la caverne et contemple le soleil de la vérité, c'est pour y retourner avec un regard neuf, débarrassé des illusions qui empêchent la compréhension de la vie humaine [1] ; s'il a le regard tourné vers l'intelligible, c'est pour donner sens à ce qui l'entoure et non pour fuir le monde des hommes ; s'il ignore tout des affaires qui préoccupent les Athéniens, c'est pour aller à l'essentiel et incarner paradoxalement le véritable homme politique [2]. Car lui seul sait s'interroger sur la manière dont il convient de vivre sur cette terre, c'est-à-dire sur la meilleure façon de vivre heureux. Son intérêt porte sur l'homme dans ce qu'il est de plus essentiel :

> Qu'est-ce, au reste, que cela peut bien être : un homme ? à une semblable nature, que peut-il convenir de faire ou de subir, qui la différencie des autres ? Voilà ce qu'il cherche, voilà l'objet qu'il se donne tant de mal à explorer soigneusement [3].

Loin d'arrimer sa pensée à la mort comme le croient les Béotiens qui accorderaient volontiers à Socrate que le philosophe ne s'occupe que d'une chose « c'est de mourir et d'être mort » [4], le philosophe seul donne à la vie son sens. Sa pensée est elle-même vivante : comme Diotime le dit à Socrate, Érôs-philosophe éprouve au contact du Beau un apaisement délicieux qui le fait s'épanouir, enfanter et procréer [5].

Le philosophe peut aider les hommes à penser la vie en leur faisant comprendre que la pensée est une forme supérieure de vie — la seule vie qui convient : les hommes ont besoin de lui, car leur âme est exilée [6] du lieu où elle

1 Cf. *République*, 514a–520d. Le philosophe aura pour tâche d'éduquer les citoyens.

2 Cf. *Théétète*, 172c–176a et *Gorgias*, 521d.

3 Socrate à Théodore dans le *Théétète*, en 174b : τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος. Cf. A. Macé 2006, p. 131–132.

4 *Phédon*, 64b.

5 *Banquet*, 206d : « toutes les fois que l'être fécond vient au voisinage d'un bel objet, il en éprouve un apaisement délicieux qui le fait s'épanouir et alors il enfante, il procrée (ὅταν μὲν προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἵλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται, καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ). »

6 Sur le thème de l'exil dans l'âme platonicienne, voir Merker 2003a qui analyse de la vision chez Platon à travers le prisme de l'exil. La vie « doit être comprise comme un exil, habité d'un regret, que subit une âme divine au sein d'un corps qui lui procure une vie humaine.

 | DOI 10.1163/9789004365599_002

devrait être, en compagnie des dieux, dans la contemplation éternelle du bien. Le philosophe, qui a gardé une pensée ailée se nourrissant encore d'intelligible [7], peut en effet, si les hommes en ont le désir, aider leur âme à retrouver ses ailes et donner un sens nouveau à leur existence.

S'il est bien un objet que le philosophe « se donne tant de mal à explorer soigneusement », c'est donc l'âme humaine afin d'en éclairer le fonctionnement pour la rendre harmonieuse. Au livre IV de la *République*, Socrate présente sa conception d'une âme tripartite : une partie est appétitive ou désirante (τὸ ἐπιθυμητικόν), liée à la corporéité et à la vie incarnée, la deuxième est pleine d'ardeur (τὸ θυμοειδές) et la troisième rationnelle (τὸ λογιστικόν) [8]. Au livre IX, Socrate précise que la partie de l'âme nommée appétitive ou désirante n'a hérité de ce nom qu'en raison de l'intensité particulière des désirs liés au corps [9]. Car les autres parties de l'âme ne sont en rien étrangères au désir : l'âme tout entière est désirante, et, chacune de ses trois espèces ou parties a son plaisir et son désir propres [10] : désir de richesses, désir de victoire ou d'honneurs et désir de savoir, c'est-à-dire désir de comprendre ce qui est véritablement [11]. Chaque partie a donc sa fin propre, une espèce de bien qu'elle chérit plus que tout autre bien [12]. Mais il existe aussi un quatrième désir et un quatrième bien : le bien qui n'est plus le bien d'une des trois parties de l'âme, mais celui de l'ensemble de l'âme de l'homme, et, par analogie, de la cité. Ce bien n'est pas celui de la partie rationnelle ou pensante, mais c'est elle seule pourtant qui s'en préoccupe. Seule en effet cette partie de l'âme peut se rapporter au tout et ne pas viser son seul intérêt [13], car elle sait, comme l'indique son nom (τὸ λογιστικόν), calculer, combiner, en s'appuyant sur la raison. Les deux autres parties de l'âme doivent se laisser diriger par elle pour être délivrées des plaisirs illusoires et éprouver les plaisirs qui leur conviennent véritablement et qui conviennent à l'âme dans

Car l'âme n'est pas par elle-même humaine ; seule la situation que le corps offre à l'âme est humaine » (p. 7).

7 *Phèdre*, 246c–d.

8 *République*, 435c–441c.

9 *République*, 580e.

10 *République*, 577c–588a.

11 *République*, 581a–b : La partie supérieure de l'âme est dite « amie de la compréhension (φιλομαθής) », « amie du savoir (φιλόσοφος) ». La seconde est « amie de la victoire (φιλόνικον) » et « amie des honneurs (φιλότιμον) ». La troisième est « amie de l'argent (φιλοχρήματον) » ou « amie du gain (φιλοκερδές) ».

12 Voir aussi Santas 2001. Contre cette analyse, voir J. Moss pour qui seule la partie appétitive désire le plaisir, tandis que les autres parties de l'âme désirent honneur et vérité (Moss 2006, p. 503–535).

13 *République*, 442c5–7.

sa totalité. Lorsqu'elle est bien dirigée, l'âme éprouve alors le plaisir le meilleur, celui qui est capable de se rapporter au tout de l'être humain [14].

Le philosophe est *philologue* [15]. Amoureux du *logos*, titulaire de la véritable intelligence, il est dès lors le seul dépositaire du bien véritable. Il sait donc non seulement que le désir et le plaisir sont essentiels à l'âme humaine, mais qu'ils le concernent dans sa totalité. Il estime posséder les trois qualités nécessaires pour se faire juge des plaisirs humains : l'expérience (ἐμπειρία), la réflexion (φρόνησις) et le raisonnement (λόγος) [16] qui lui octroient une légitimité pour faire du plaisir un objet de pensée. Chez les autres, le plaisir n'est ni tout à fait vrai, ni tout à fait pur, ce n'est qu'une ombre de plaisir, une reproduction en trompe-l'œil [17].

Le philosophe sait que le plaisir est un affect *naturel* de l'homme, comme le rappelle l'Athénien législateur des *Lois* :

> Ce qui est au plus haut point naturel à l'homme, ce sont les plaisirs, les chagrins et les désirs, auxquels il est nécessaire que tout être mortel soit tout bonnement comme accroché et suspendu par les intérêts les plus sérieux [18].
>
> La nature humaine poussera toujours à avoir plus et à l'égoïsme, fuira sans réflexion la douleur et poursuivra le plaisir, tiendra plus de compte de l'un et de l'autre que du plus juste et du meilleur, et, faisant en soi-même l'obscurité, s'emplira au plus haut degré et remplira la cité tout entière de tous les maux [19].

---

14 Cf. *République*, 586d–e. S. Delcominette 2011, p. 15–29, montre que l'assimilation aristotélicienne des « parties » et des « facultés » de l'âme, entraîne la séparation du désir et de la pensée dans deux « parties » différentes, et participe au mouvement « visant à séparer le domaine pratique du domaine théorique », alors que Platon les pense plutôt ensemble, « la partie rationnelle de l'âme étant intrinsèquement constituée par un certain type de désir qui, déployé dans sa pleine puissance, n'est autre que la philosophie ».

15 *République*, 582e8–9.

16 *République*, 582e7. Sur ce passage du livre IX, cf. Dixsaut 2005, p. 341–345. Voir aussi p. 42 de ce livre.

17 Cf. *République*, 583b3–5.

18 *Lois*, 732e–733a : Ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῷον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαί τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις.

19 *Lois*, 875b–c : ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἡ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὁρμήσει ἀεί, φεύγουσα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιοτέρου τε καὶ ἀμείνονος ἐπίπροσθεν ἄμφω τούτω προστήσεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὑτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτήν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην. Sur ce point, voir Mouze 2005, en particulier p. 149–153 et Jouët-Pastré 2006, p. 58–61. Certains critiques parlent de ce fait d'hédonisme psychologique chez Platon : « Psychological hedonism is the view that all human choices are entirely determined by considerations of pleasure and pain. (…) By recognizing pleasure's role in human psychology, namely as a determinant of choice, we can take the pleasure arguments at face value and avoid hedonism to Plato. So while pleasure is not the good, it is determinant

L'éducation est donc d'abord fondée sur la recherche d'un plaisir qui soit en accord avec la raison : son objectif est alors — et alors seulement — le plein épanouissement de la nature humaine [20].

Mais faire du plaisir un objet de pensée, de raisonnement et de discours philosophiques, reste néanmoins une entreprise paradoxale dans la mesure où le plaisir est de l'ordre de la sensation. Le plaisir paraît s'imposer en-dehors de toute pensée rationnelle. En faire un objet de pensée, c'est d'abord essayer de rationaliser ce qui semble par nature résister à la raison et c'est d'emblée affirmer la nécessaire prééminence de la raison et du discours (le *logos*) sur le plaisir.

Le discours philosophique sur le plaisir se confronte donc tout naturellement à celui que le plaisir tient sur lui-même. Le plaisir peut-il tenir un discours qui puisse rendre compte de lui-même et rester cohérent jusqu'au bout [21] ? La question mérite d'être posée car le plaisir, lorsqu'il tient un discours sur lui-même, ne se soucie pas, *a priori*, de la raison. C'est ce que révèlent les dialogues à travers des personnages comme Calliclès ou Philèbe, hédonistes radicaux, qui font du plaisir la valeur suprême et inconditionnelle de la vie [22]. Pour eux, le plaisir se vit et s'éprouve, il est de l'ordre de la jouissance ressentie, et de ce fait il reste étranger à la pensée. Il est illimité et ne se laisse pas diviser : un plaisir, en tant que plaisir, est toujours égal à lui-même. Au moment où il est vécu, il ne se laisse pas pénétrer par la pensée. Il est à lui-même son seul idéal. Réfractaire à toute distanciation, il est ce qui, par définition, ignore le discours philosophique que l'on peut tenir sur lui. Car il prétend être autonome et se donner sa propre loi.

Il s'agit ici de s'interroger sur le lien paradoxal et nécessaire [23] qu'entretiennent plaisir et pensée. Ce lien, Platon veut absolument le mettre au jour. Il veut montrer que le plaisir lui-même ne peut pas se passer du *logos* philosophique : il compose pour ce faire des dialogues où le philosophe entreprend de faire face soit à la multitude des hommes soit à des interlocuteurs directs qui lui opposent l'autonomie du désir.

Cette élaboration d'un *logos* sur le plaisir répond de sa part à la volonté de

---

of what we choose as good. In this fashion Plato can be a psychological hedonist without being a hedonist » (Mouracade 2016). Dans le même sens, cf. Lorenz 2006.

20 Cf. *Lois*, 653a–c ou 803a–c.

21 Sur ce point, cf. Jouët-Pastré 2009b, p. 153–162.

22 Cf. Santas 2009, p. 317. Calliclès dans le *Gorgias* en viendra à changer sa position, admettant peu à peu la nécessité d'opérer une discrimination entre les plaisirs en fonction du bien. Mais ce changement reste de surface, son choix de vie ne s'en trouve pas ébranlé. Sur ce point, voir le deuxième chapitre de notre ouvrage.

23 Paradoxe et nécessité qui sont tout simplement ceux de la vie humaine, avec la tension qu'elle comporte entre la partie irrationnelle et indocile de l'âme, et sa partie rationnelle, divine. Cf. Laurent 2002, p. 71–99.

penser l'hédonisme — est-ce une théorie susceptible de définir un modèle de vie pour l'homme ? — et de réfléchir sur ce que doit être le plaisir pour être un plaisir *humain*, capable d'apporter du bonheur dans la vie humaine. Peut-on parler de plaisir humain quand on réduit le plaisir à une pure sensation, une expérience ponctuelle, discontinue dans le temps, sans mémoire de soi, sans anticipation de l'avenir, en deçà même du désir ? Le plaisir privé du *logos* est-il encore le fait d'un homme ?

La réponse est non. Platon entreprend de faire apparaître que le plaisir ne peut pas ignorer la pensée pour être un plaisir véritablement humain. Pour le philosophe, l'hédoniste qui prône une vie de plaisir absolu et maximal, ne peut pas se passer de la connaissance, et c'est cette absolue nécessité, avec ses difficultés, voire ses limites, que Platon donne à penser dans ses dialogues. Que la philosophie apporte le plaisir le plus grand est un élément capital et décisif pour le philosophe platonicien [24]. Or il ne s'agit pas seulement de montrer que le plaisir de la connaissance est le plus grand des plaisirs [25], mais aussi que la connaissance est essentielle au plaisir de l'homme. *A priori*, cette question n'est pas celle d'un Philèbe ou d'un Calliclès qui, pour leur part, renoncent volontiers au *logos* pour vivre une vie de plaisirs. Pourtant, si l'on en croit le philosophe, elle doit aussi être la leur, et c'est bien là l'enjeu des dialogues qui donnent à penser le plaisir comme valeur essentielle dans la vie humaine : être homme, n'est-ce pas pour le philosophe parler, exercer et posséder la raison, si bien que celle-ci finit toujours par rattraper l'hédoniste, à moins que ce dernier n'accepte de faire sienne la bestialité à laquelle le réduit son hédonisme radical ?

Bien que le philosophe soit convaincu du lien essentiel entre plaisir et pensée, les dialogues où Platon donne à penser la position hédoniste révèlent la nécessité de convaincre l'autre de ce lien essentiel. Lorsque sont confrontés deux choix de vie, celui de la vie de plaisir et celui de la vie de pensée, il est toujours possible de refuser une vie où la pensée et la recherche de la vérité sont essentielles, quand bien même cette vie pourrait être en même temps une vie qui recèle les plus grands plaisirs. On est confronté à deux types de vie qui reposent sur deux croyances, que ce soit celle de la vie de plaisir ou celle de la pensée. Chez Platon, et les personnages qu'il met en scène le montrent bien, on peut être tout à fait sourd au fait que la vérité ou la pensée doivent être élues comme valeur suprême dans la vie et au fait que le plaisir ne peut se passer de la pensée. Car il y a dans le genre de vie que l'on embrasse, *y compris celui de la pensée*, un élément

24 Cf. *République*, 582d–e. Ce plaisir là est constitutif du naturel philosophe. Cf. Dixsaut 1998[1], p. 14–15 (= Dixsaut 2016).

25 Sur ce plaisir suprême que nous analysons également, voir *infra* p. 232. Sur le plaisir de la raison chez Platon, voir le beau livre de Warren 2014, en particulier le chapitre 2 « Plato on the pleasures and pains of knowing », p. 21–51.

non rationalisable, lié à l'état de notre âme et à l'orientation de son désir [26] : en devenant une valeur de vie, la vérité prend alors aussi, d'une certaine manière, un statut de vérité choisie, préférée à d'autres, et donc un statut d'opinion ou de croyance. Dans le *Phédon*, le choix de vie du philosophe est présenté ainsi : alors même qu'il est un philosophe authentique — tout dans le *Phédon* l'atteste —, et qu'il cherche à définir un *tekmèrion* permettant de distinguer le philosophe véritable, *tekmèrion* qui vaut avant tout pour lui, Socrate ne parle pas en son nom propre. Il prête la parole à « des » philosophes en imaginant les propos qu'ils pourraient tenir sur leur choix de vie. Il insiste sur le statut doxique de leur amour de la pensée, tout en soulignant la différence qui existe entre leur *doxa* et celle des sophistes [27]. Il introduit ainsi leurs propos :

> La conséquence nécessaire de tout cela, reprit Socrate, est que les philosophes authentiques en viennent à se former *une opinion de ce genre*, et même à échanger entre eux des propos de ce genre [28].

Il conclut :

> Voilà, *je crois*, Simmias, ce que doivent nécessairement se dire entre eux, voilà *ce que doivent croire* tous ceux qui, droitement, sont désireux d'apprendre [29].

Le *logos* de ces philosophes authentiques est lui-même parsemé de « peut-être » qui insistent sur le caractère vraisemblable de leur croyance [30]. Socrate devra attendre de mourir pour avoir la certitude que son choix de vie selon l'âme est fondé. Mais, au moins, il n'aura pas perdu son temps à se plaindre :

---

26 Notre âme, animée d'un désir particulier, nous oriente vers telle ou telle vie. Nous employons le terme de « choix de vie », mais il faut bien voir que chez Platon, ce que l'on fait correspond à l'état de son âme. Au fond, on ne « choisit » pas à proprement parler une vie, c'est l'état de notre âme qui nous fait embrasser un certain type de vie. Dans chaque cas, l'âme désire ce qu'elle croit être bon pour elle. Socrate ne peut pas embrasser la vie de Calliclès et Calliclès ne peut pas embrasser celle de Socrate. Sur ce point, voir Merker 2011, p. 60, et Merker 2016, p. 104–105. Cf. *Philèbe*, 20d et *Lois*, 728c–d.

27 D'un côté, le sophiste ne se soucie pas de relier le *logos* à l'être, il en fait un champ autonome, et sa *doxa* ne se fonde pas sur un désir de vérité. Pour lui, le discours ne dit rien des choses dont il parle (il n'y a d'ailleurs pas de stabilité de l'être). De l'autre, le philosophe lie le *logos* à l'être, et sa *doxa* fonde sa parole vraie en lui donnant la possibilité de parler — de *bien* parler — et de penser. Cf. Jouët-Pastré 2009b p. 155–156.

28 *Phédon*, 66b : οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν…

29 *Phédon*, 67b : Τοιαῦτα οἶμαι, ὦ Σιμμία, ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἀλλήλους λέγειν τε καὶ δοξάζειν πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς.

30 Cf. *Phédon*, 66b ; 66e ; 67a ; 67b. Sur cette croyance propre au philosophe, cf. Jouët-Pastré, 2009b p. 160–1. Voir aussi Mouze 2018, p. 204 : « C'est même précisément parce qu'il sait qu'il ne sait pas, c'est-à-dire parce qu'il sait n'avoir que des *doxai* (peut-être vraies, mais peut-être fausses), que le philosophe, conscient de son manque de *sophia*, désire ce dont il se sait manquer – c'est-à-dire, très précisément, est philosophe ».

> Maintenant, sachez-le bien, j'espère rejoindre des hommes bons, mais je ne saurais être complètement affirmatif sur ce point ; s'il est toutefois une chose que je soutiendrai jusqu'au bout, c'est mon espoir d'aller auprès de dieux qui sont des maîtres parfaitement bons. C'est pourquoi je ne me révolte pas comme je le ferais s'il en était autrement ; et même j'ai bon espoir que, pour les morts, quelque chose existe [31]…

Le philosophe est assurément confiant [32], et espère persuader ses amis de l'immortalité de l'âme, lui qui n'avait pas réussi à persuader ses juges, comme on le voit dans l'*Apologie* [33]. Parler d'*espoir* et de *doxa* indique bien que la recherche de la vérité repose, non sur une nécessité absolue qui serait reconnue par tout homme dès lors qu'il est doué d'intelligence, mais sur un désir, aussi particulier à ce titre que le désir de plaisir sans limite ; et sur un désir qui, tout en étant nécessaire pour tendre vers ce dont il sait manquer, ne peut pas même se prévaloir d'une certitude absolue d'être satisfait. La *doxa* du philosophe rencontre des résistances, qui sont mises en scène dans les dialogues platoniciens [34]. Ainsi, l'hédoniste radical peut résister jusqu'au bout du dialogue (et de la vie) à la pensée, tel Philèbe qui refuse de se soumettre lui-même au discours et en confie la tâche à Protarque.

À travers sa réflexion sur le plaisir, Platon s'interroge donc sur ce qu'il advient du plaisir comme valeur absolue dans la vie lorsqu'il est soumis à l'examen de la pensée. En même temps, il s'interroge sur ce qu'il advient à la pensée lorsqu'elle est envisagée du point de vue de l'hédoniste : le plaisir peut nier jusqu'au bout la valeur de la pensée [35]. Et c'est là ce qui justifie notre enquête. La réflexion que Platon mène sur le plaisir est double : le philosophe montre le lien nécessaire et indéfectible entre plaisir et pensée et en même temps la résistance du plaisir à être pensé par le non philosophe. Par là-même, est posée la question des limites

---

31 *Phédon*, 63c : Νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ'ἄνδρας τε ἐλπιζω ἀφιξέσθαι ἀγαθούς, καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διισχυρισαίμην, ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων διισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. Ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ'εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι…

32 Cf. *Phédon*, 68a–b.

33 Sur ce passage du *Phédon* et la référence implicite à l'*Apologie de Socrate*, voir Centrone 2000, p. vii-x, Rowe 2007, p. 87–121, Notomi 2013, Corradi 2016, p. 169–172.

34 Dans le *Phédon*, le risque majeur de ces résistances est soulevé par Socrate. C'est celui de la misologie. Sur ce point, cf. Jouët-Pastré 2009b. Dans l'*Apologie de Socrate*, le philosophe n'avait pas réussi à persuader ses juges ; dans le *Phédon*, il espère rencontrer moins de résistance face à Simmias et Cébès.

35 Dixsaut 1999a souligne la fragilité de la pensée dans son article sur« L'affirmation de Philèbe (11A–12B) », p. 42 (article=1999c) : « quand la pensée et l'intelligence deviennent des ingrédients d'une manière de vivre, quand elles aussi doivent être choisies de préférence à autre chose, il est à craindre qu'elles ne perdent leurs ailes ».

de la pensée philosophique. De ce point de vue, notre ouvrage porte un titre réversible. Il aurait pu tout aussi bien s'intituler *La pensée à l'épreuve du plaisir* [36].

Notre approche de la question diffère de celle de nombre de nos devanciers : nombreux sont ceux qui se sont longuement interrogés sur l'hédonisme ou l'anti-hédonisme supposés de Platon [37]. Sa position est-elle ambiguë ? intermédiaire ? contradictoire [38] ? Sa vision évolue-t-elle d'un texte à l'autre [39] ? Et comment s'inscrit-elle dans les débats contemporains [40] ?

De fait, la question de l'hédonisme ou de l'anti-hédonisme du philosophe peut sembler s'imposer naturellement dans l'espoir de clarifier certains arguments des dialogues sur le plaisir [41]. Elle est abordée par la plupart des critiques de façon double : concernant Socrate et concernant Platon. Concernant Socrate

---

36 Nous avons cependant choisi de mettre l'accent sur la démarche philosophique du philosophe qui s'empare du plaisir pour en faire un nécessaire objet de pensée.

37 Notons cependant quelques exceptions, notamment l'analyse de Monique Dixsaut sur le *Philèbe* (Dixsaut 1999a), qui suit de près la construction du dialogue et prête attention à ce qui se joue entre plaisir et pensée, ou celle de Delcomminette 2006a, qui suit de près, dans une perspective certes différente, le mouvement propre du dialogue afin de montrer sa cohérence autour de la question du bien à l'horizon de la discussion sur la vie la meilleure pour l'homme. Voir aussi Russell 2005 qui réfléchit à la place du plaisir dans la vie bonne, mais dont la perspective n'est pas de montrer la difficile capture du plaisir par la pensée lorsque les partisans de la vie de plaisir nient la valeur du discours philosophique. De même, Wolfsdorf 2013 consacre deux chapitres au plaisir chez Platon, « Plato on pleasure and restoration » et « Plato on true, untrue and false pleasures » (chap. 4 et 5) sans avoir notre perspective : l'auteur s'attache à étudier la conception du plaisir développée dans la *République*, le *Philèbe* et le *Timée*, avec deux détours par l'*Hippias majeur* et le *Gorgias*, en s'attachant à la position de Platon incarnée selon lui dans les dialogues par Socrate ou Timée (cf. p. 41).

38 De là le titre de l'ouvrage de F. Bravo, *Las Ambigüedades del placer, Ensayo sobre el placer en la filosofia de Platon* (= Bravo 2003b).

39 Cf. Gosling et Taylor 1982 pour qui Platon est devenu de plus en plus hédoniste, tout en ne retenant que les plaisirs les plus vrais.

40 Nous n'examinerons pas la question du plaisir dans les dialogues de Platon par le prisme des débats d'école entre hédonistes et anti-hédonistes qui existaient à l'époque du philosophe, mais nous nous y référerons car, bien entendu, ces débats ont leur importance et les dialogues de Platon y participent. L'analyse d'Aristote concernant le plaisir (*Éthique à Nicomaque*, VII, 13–17 et X, 1–5) a conduit certains commentateurs à tenter d'identifier historiquement les différentes thèses, hédonistes ou anti-hédonistes, des interlocuteurs des dialogues platoniciens. C'est en particulier le cas pour le *Philèbe*, où la principale préoccupation des critiques, sans doute jusqu'à l'introduction d'A. Diès en 1941 dans la CUF, porte sur ce jeu de l'identification historique des thèses développées renvoyant principalement à Aristippe et Antisthène ou Eudoxe et Speusippe. Cf. Diès 1941[1], 1993, p. LIII-LXX, pour l'examen de toutes les identifications possibles. A. Diès met en garde les critiques contre une lecture trop historique du dialogue. Voir aussi, dans le même sens, Dixsaut 1999a, p. XI.

41 Cf. Santas 2009, p. 308 : « These debates have not settled the questions. But they have served to clarify Plato's view on the nature of pleasure, to understand better major arguments we find in Plato's dialogues for and against the hypothesis that pleasure is the human good,

d'abord, qui semble changer de point de vue d'un dialogue à l'autre, surtout entre le *Protagoras* et le *Gorgias* [42], où il passe d'une position apparemment hédoniste dans le *Protagoras* à une position apparemment contraire dans le *Gorgias* : Socrate croit-il dans le *Protagoras* à la thèse qu'il avance ou est-il ironique ? Concernant Platon ensuite : le philosophe écrivain prend-il de la distance face au philosophe qu'il met en scène [43], et si Socrate se présente comme hédoniste, Platon n'est-il pas en réalité anti-hédoniste ? De telles questions conduisent à une lecture diachronique des dialogues d'où est censée ressortir une évolution de la doctrine platonicienne du plaisir. Comme le rappelle T. Calvo Martínez [44], si l'on suppose que l'hédonisme de Socrate dans le *Protagoras* n'est pas partagé par Platon, Platon aurait adopté deux positions différentes concernant le plaisir : il aurait comméncé par soutenir un anti-hédonisme radical, particulièrement dans le *Gorgias* et le *Phédon*, puis serait revenu à une conception plus positive du plaisir. Si l'on suppose, au contraire, que l'hédonisme était la position du Socrate de Platon dans le *Protagoras*, l'évolution de Platon aurait connu trois phases : une première, franchement hédoniste, une seconde nettement anti-hédoniste, et enfin une troisième, plus modérée, qu'il est possible de qualifier d'« hédonisme modéré » ou d'« anti-hédonisme atténué » [45]. Ces questions engagent bien entendu la lecture que l'on peut faire des dialogues : comme l'analyse T. Irwin [46], qui ne partage pas cette lecture des textes [47], la majorité des commentateurs penche pour un anti-hédonisme de Platon, y compris dans le *Protagoras* où Platon (et même Socrate) serait, malgré les apparences, anti-hédoniste. T. Irwin explique cette lecture anti-hédoniste prédominante par des préjugés moraux,

---

and to see more clearly the subtler view of the value of pleasure Plato eventually works out when he desagrees with hedonism ».

42 Les positions hédonistes dans le *Protagoras* et le *Gorgias* sont comparées par Gosling Taylor 1982, p. 70–75 ; Kahn 1988, p. 93–95 ; Rudebush 1989, p. 37–40.

43 Cf. Leszl 2004, p. 576 : « si deve tenere distinto il Socrate di quei dialoghi come la *Repubblica* nei quali egli è quasi soltanto il portaparola dello stesso Platone dal Socrate di quei dialoghi come lo stesso *Protagora* nei quali egli ha una sua peculiare fisionomia filosofica. Una certa qual prossimità al Socrate storico non deve escludere un forte intervento dello stesso Platone, che non può essere trattato alla streguadi un semplice cronachista ».

44 Calvo Martínez 2009, p. 31–42. Ce critique préfère pour sa part proposer une lecture synchronique des textes.

45 Nous reprenons les termes de T. Calvo Martínez.

46 Irwin 1979, en particulier p. 85–86. Vlastos 1991 ou Zeyl 1980 (p. 250–269) affirment que Platon n'est pas hédoniste.

47 Irwin 1995, p. 83 sq., pense quant à lui que Platon est hédoniste, et c'est la lecture qu'il propose du *Protagoras* et du *Gorgias* : le bien et le plaisir vont de pair chez Platon, mais T. Irwin insiste sur la priorité que le philosophe accorde au plaisir. Pour lui, se dégage du *Protagoras* un « hédonisme épistémologique ». Cet hédonisme est aussi présent dans le *Gorgias* (Irwin 1995, p. 113). Gosling et Taylor 1982 faisaient déjà de Platon un hédoniste dans la plupart de ses dialogues. Voir aussi Rudebush 1999.

qui, dans un deuxième temps, trouvent « confirmation » dans les textes : faire du plaisir une fin, c'est être égoïste ; Platon, pensant la vie de la cité, ne pourrait pas mettre en avant l'égoïsme. Il aurait en effet une « belle » conception de l'âme humaine, sur laquelle repose le choix de la vie bonne. Mais ces critiques paraissent oublier que l'âme humaine — et la cité est à son image (cf. *République*, 368e–369b) — recherche toujours son propre intérêt [48], que ce soit l'âme du philosophe ou celle du tyran, et que cet intérêt est une forme de plaisir : il s'agit donc plutôt de comprendre ce qui est réellement bénéfique et utile à l'âme et à la cité.

Notre perspective vise en réalité à dépasser l'opposition entre l'hédonisme ou l'anti-hédonisme du philosophe : elle est, notons-le, tout à fait platonicienne. Car lorsque le philosophe réfléchit sur un sujet, il ne pose pas d'abord la question de sa valeur, mais cherche avant tout à le cerner par la pensée afin d'en comprendre le bon usage. Ainsi, le philosophe ne se demande pas s'il faut être pour ou contre la rhétorique : il s'agit d'abord de dire ce qu'elle est et de la capturer par la pensée. C'est ce que Socrate s'attache à faire dans le *Gorgias* grâce à l'examen dialectique, alors que ses interlocuteurs ne veulent débattre que de la valeur de cet « art » [49], en l'occurrence extrêmement positive à leurs yeux. Il en va de même pour la question de la poésie. Car le philosophe ne condamne pas la valeur de la poésie en tant que telle. Il souhaite d'abord cerner sa nature et ses effets [50]. Le lecteur des dialogues ferait donc mieux de se demander comment le philosophe pense la poésie plutôt que de s'en tenir à la critique des poètes tragiques telle qu'elle ressort notamment des livres II, III et X de la *République* : il comprendrait ainsi plus aisément son bon usage pour la formation de l'âme et le choix même de l'écriture platonicienne qui se fait poétique [51].

Car plutôt que de louer ou de condamner le plaisir, le philosophe entend réfléchir sur sa prétention à être le bien (*agathon*) et à fonder le bonheur d'une vie humaine. Le plaisir ne peut ni être le bien, ni être séparé du bien, et c'est à cette question que le philosophe consacre sa réflexion. Au livre II de la *République*,

---

48 Sur ce point, voir Berman 2003, p. 143–157. Voir aussi Merker 2006, p. 191–192 : il y a chez Platon « une prise en compte "réaliste" au plus haut point, de l'indéfectible orientation de tout désir et de toute volonté vers l'intérêt propre de l'être qui désire, vers ce qui lui profite le plus ou qui lui nuit le moins », ainsi qu'une « identification plus fondamentale, et elle-même hautement paradoxale : celle de l'intérêt ou du bien bénéfique (τὸ ἀγαθόν, τὸ χρήσιον, τὸ συμφέρον) au beau ou bien moral (τὸ καλόν) ». Cette prise en compte du plaisir humain et de sa nature essentielle pour l'homme s'accompagne toujours chez le philosophe d'une réflexion sur la nécessité d'ordonner ce plaisir à la pensée.

49 Cf. *Gorgias*, 448e.

50 Cf. *République*, 398b.

51 Voir sur ce point Jouët-Pastré et Saetta Cottone (éds.) 2018, et en particulier Jouët-Pastré 2018 et Mouze 2018.

Glaucon place le plaisir parmi les biens que l'on recherche pour eux-mêmes, mais il doit préciser qu'il s'agit des plaisirs non nuisibles :

> Est-ce qu'à ton avis il n'existe pas un bien d'une certaine espèce, que nous aimerions posséder sans en désirer les conséquences, mais que nous rechercherions en vue de lui-même, telle la joie, tels les plaisirs, j'entends tous ceux qui ne sont pas nuisibles et qui, pour le temps qui les suit, ne produisent d'autre effet que la joie chez celui qui les possède ? — Socrate. — À mon avis, répondis-je, il existe un bien de cette espèce [52].

Le philosophe distingue donc entre les plaisirs véritables et apparents, d'où son hédonisme ou son anti-hédonisme selon l'angle sous lequel les plaisirs sont considérés. Pour sortir du débat le plus souvent vain et sclérosant sur l'hédonisme ou l'anti-hédonisme du philosophe, nous faisons nôtre la position d'Anne Merker :

> Non seulement Platon montre que le plaisir n'est pas le bon puisqu'il n'est pas la fin, mais il montre aussi inversement qu'il n'est pas non plus, de par sa nature propre, quelque chose de mauvais. Bien plus, le plaisir est par sa nature propre intimement lié au bien car il est lié à l'état excellent de la chose, à son harmonie, et à l'atteinte de ce qui est bon pour l'animal qui éprouve du plaisir. (…) La même raison qui permet de contrer l'identification du plaisir au bon est ce qui lie indissolublement le premier au second. C'est un non-sens philosophique, par conséquent, de condamner le plaisir [53].

La réflexion que nous conduisons ici permettra, nous l'espérons, d'approfondir cette perspective de lecture [54].

Nous nous attacherons à l'étude minutieuse du texte platonicien en privilégiant trois dialogues dans lesquels le philosophe donne à penser le lien paradoxal et nécessaire entre plaisir et pensée. Nous avons choisi de centrer notre analyse sur les textes du *Protagoras*, du *Gorgias* et du *Philèbe*, qui discutent tous les trois de manière approfondie la question du plaisir lorsqu'on l'oppose à la pensée. Socrate, dans le *Protagoras*, s'interroge sur le ressort hédoniste de toutes nos actions, alors même que les hommes s'en défendent puisqu'ils affirment avoir été vaincus par le plaisir, opposant par là-même plaisir et raison [55]. Il se demande si

52 *République*, 357b : Ἆρά σοι δοκεῖ τοίονδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ' ἂν ἔχειν οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, οἷον τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα; — Ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγω, δοκεῖ τι εἶναι τοιοῦτον.

53 Merker 2011, p. 205.

54 Sur le plaisir dans les dialogues platoniciens et la question de la vie bonne, voir aussi Russell 2005, et Wolfsdorf 2013, p. 63–102.

55 *Protagoras*, 353a sq.

en réalité les hommes ne sont pas toujours à la poursuite d'un plaisir maximum auquel ils donnent le nom de bien, et s'il ne faut pas penser de façon nouvelle le lien entre raison et plaisir en faisant apparaître leur lien indéfectible. Calliclès, dans le *Gorgias*, proclame haut et fort que « pour vivre comme il convient, il faut laisser à ses désirs la plus grande carrière sans les réprimer [56] » : il refuse toute raison (*logos*) qui les limiterait et pour lui le travail philosophique qui s'attacherait à penser le plaisir est sans aucune valeur. Et Philèbe dont Socrate résume la position dès le début du texte du même nom « affirme que pour tout ce qui vit, le fait de se réjouir, le plaisir, la joie, et tout ce qui consonne avec ce genre est bon [57] ». Or il s'agit à chaque fois, pour Platon, de faire réfléchir à la la cohérence de la position hédoniste et à ses implications dans notre façon de vivre. Il s'agit de faire ressortir le lien interne entre *logos* et plaisir, ainsi que la résistance possible du non-philosophe à admettre ce lien. Platon le fait à travers un *dialogue*, et cette forme dialogique doit être objet de la plus grande attention : dialogue dans le *Protagoras* entre Socrate et Protagoras ou entre les deux hommes et la foule à qui le philosophe prête la parole [58], dialogue dans le *Gorgias* entre Socrate et Calliclès après deux premiers interlocuteurs successifs, dialogue dans le *Philèbe* entre Socrate et Protarque mais aussi présence quasi silencieuse de Philèbe… Il faut donc lire ces textes de près afin d'éviter de faire de la question hédoniste une question simplement théorique. Il ne faut pas passer sous silence certains passages apparemment sans rapport avec notre sujet, mais pourtant essentiels : ainsi, les textes sur les règles de la discussion dialectique dans le *Gorgias* ou les passages dits « méthodologiques » dans le *Philèbe*, car la façon même dont le philosophe cherche à établir un dialogue sur le plaisir montre comment il tente d'en faire un objet de *logos*. La forme même des dialogues doit permettre de repérer si elle a un lien avec la nature même de l'hédonisme objet d'examen : il est nécessaire d'analyser par exemple dans le *Gorgias* les réticences de Calliclès face au discours de Socrate et son silence final, ou dans le *Philèbe*, l'éloge de la vie de plaisir dans certains passages plutôt que son analyse, ou le silence du personnage éponyme qui préfère donner la parole à Protarque.

Chaque dialogue apporte sa perspective sur la question, et devra donc être lu selon son propre mouvement et ses propres enjeux. Mais nous n'en mettrons pas moins en rapport les textes les uns avec les autres, en usant de notre mémoire

56 *Gorgias*, 494c : δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν.

57 *Philèbe*, 11b : ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα.

58 Il imagine, au style indirect, ses questions et réponses. Voir *infra* première partie p. 24.

de lectrice [59], car aucun dialogue ne fait son chemin seul. Nous partageons ici la conception de F. Trabattoni :

> Nous ne devons considérer la philosophie de Platon ni comme le fruit désorganisé d'un architecte inconstant, qui revoit sans cesse son propre projet, ni comme la construction ordonnée, pièce après pièce, d'un édifice dans lequel chaque partie a sa fonction précise dans un dessein d'ensemble. Au contraire – toujours pour user d'une image– il convient de comprendre les textes platoniciens comme une série de photographies de la même cité, mais prises de points de vue divers à des moments divers. L'image tient compte du fait que la philosophie de Platon ne reste pas toujours la même, en raison des années qui passent, et du fait que ses fondements demeurent quasiment identiques, malgré tous les changements et la diversité des points de vue à partir desquels elle est dessinée [60].

Cette démarche repose sur un postulat fondamental : Platon a écrit des dialogues pour rendre ses lecteurs plus dialecticiens, plus philosophes. Elle implique une lecture active des textes qui suive le mouvement même de la recherche, sans préjugé dogmatique. Notre analyse nous conduira à lire d'autres dialogues comme le *Phédon*, la *République* ou les *Lois*, indispensables selon nous pour éclairer cette question du lien essentiel entre pensée et plaisir.

Dans chaque cas, cette lecture active des textes platoniciens sur la pensée et le plaisir nous invite à nous demander ce que c'est qu'être un homme doué de *logos* et éprouvant un plaisir proprement humain.

---

59 Dixsaut 1998, p. 32 : « Quand il n'y a ni exposé systématique, ni cohérence méthodique, on n'a d'autre choix que la bonne mémoire : mémoire qui n'est pas mémoire des définitions, des termes, mais bien des décalages entre des usages différents ». Lire un dialogue comme un tout n'empêche pas de faire preuve de mémoire — c'est la tâche du lecteur — et de réfléchir sur les rapports possibles entre les textes. Mais avoir en tête que chaque dialogue a sa propre perspective conduit à éviter de construire une *doctrine* platonicienne sur le plaisir ou sur le meilleur choix de vie possible. Il faut toujours garder à l'esprit les écarts qui peuvent exister d'un dialogue à l'autre.

60 Trabattoni 2007, p. 311 : « Non dobbiamo considerare la filosofia di Platone né come il frutto disorganico di un architetto incostante, che rivede continuamente il proprio progetto, né come la costruzione ordinata, pezzo dopo pezzo, di un edificio in cui ogni parte ha la sua precisa funzione nel disegno di insieme. Al contrario — sempre per usare un'immagine — conviene intendere i testi platonici come une serie di fotografie della stessa città, ma scattate da punti di vista diversi e in momenti diversi. L'immagine tiene conto sia del fatto che la filosofia di Platone non rimane, col passare degli anni, sempre la stessa, sia del fatto che la sua conformazione di base resta passabilmente identica, a dispetto di tutti i mutamenti e della diversità dei punti di vista da cui viene ritratta ».

CHAPITRE 1

Le lien entre plaisir et savoir dans le *Protagoras*

Présentation de la question

Dans le *Protagoras*, le philosophe repense le lien qui existe entre raison et plaisir en revenant sur la *doxa* partagée par tout un chacun sur une supposée opposition radicale entre les deux notions : couramment, les hommes les opposent lorsqu'ils se disent vaincus par le plaisir. Or il s'agit pour le philosophe de voir les dessous de l'expression « être vaincu par le plaisir » et de mettre au jour ce que l'expression recouvre. Car il en va d'un bon usage des plaisirs en lien avec la raison dans la vie humaine.

Regardons comment la question est amenée dans le dialogue par le philosophe lui-même.

Après avoir réfléchi avec Protagoras sur le type de partition des vertus, Socrate interroge le sophiste sur le mode de participation aux vertus [61]. Protagoras a admis l'unité de certaines vertus, mais met à part le courage. Socrate entreprend de le réfuter en montrant que tout comportement vertueux, qu'il s'agisse de piété, de justice ou de courage, suppose un savoir [62]. Pour faire comprendre l'unification de la vertu autour de la notion de *sophia*, le philosophe, à partir de 352e, décide alors d'analyser avec son compagnon l'expression courante « être vaincu par le plaisir ». En recourant à cette expression, la foule suppose une opposition entre le plaisir d'un côté et la raison de l'autre : la raison connaîtrait le bien mais serait impuissante face à la force du plaisir. En mettant au jour la fausseté du dualisme où sont censés s'opposer ces deux éléments, le philosophe révèle l'impensable de la morale collective [63] : contrairement à ce que chacun

61 *Protagoras*, 349a sq..

62 Russel 2005, p. 241 sq., insiste sur la volonté de Socrate de montrer que la prétention de Protagoras à enseigner la vertu n'est pas compatible avec la distinction qu'il établit entre elles. « The problem is that teachable virtues would require an intellectual basis encompassing a more general understanding of good and bad, and yet Protagoras claims to teach virtues with no such general basis. And he will not avoid *this* problem simply by rejecting hedonism, since the hedonic calculus merely serves to illustrate readily what is surely a perfectly general point about *any* intellectual basis for teachable virtues » (p. 242).

63 Cf. Grube 1933, p. 203–207 : « Socrates has shown that the qualified hedonism of the majority can be reduced to hedonism pure, since pleasure is in the long run their only criterion of good » (p. 206) ; Voir aussi, plus récemment, Lefebvre 2007, p. 66 : « Il s'agit, en somme,

 | DOI 10.1163/9789004365599_003

croit ou affirme, la distinction courante entre le bien et l'agréable repose sur des critères d'appréciation qui se ramènent toujours à celui du plaisir et de la peine que les choses peuvent nous procurer. L'analyse de la *doxa* de la foule conduit Socrate à définir le ressort de nos actions comme un ressort fondamentalement hédoniste : au fondement de chaque action, il y a un calcul des plaisirs et des peines, qui implique toujours un usage du *logos*. Ce calcul ne doit pas être ignoré. En d'autres termes, le plaisir est toujours au principe même de chacune de nos actions, *et ce plaisir est lié à l'usage de la raison qui calcule*, plus ou moins bien, ce qui pourrait nous procurer le plaisir le plus grand.

L'échange dialectique sur le principe hédoniste à l'origine de nos actions permet de découvrir la fausseté du dualisme entre plaisir et raison couramment supposé par la multitude. Il conduit à révéler le lien premier qui unit les deux éléments. C'est ce que fait Socrate en introduisant la nécessité d'une métrétique des plaisirs et des peines, présentée par le philosophe en 357b comme une *technè* et une *épistèmè* :

> Et puisque c'est une métrétique, c'est donc là nécessairement un art et une science [64].

Elle seule peut permettre de repenser correctement ce lien en soumettant les plaisirs et les peines à une véritable mesure qui distingue les plaisirs selon leur grandeur véritable. Cette métrétique des plaisirs conduit à un savoir véritable des plaisirs selon leur grandeur véritable, avec une comparaison quantitative juste du plaisir et de la douleur, sans se soumettre aux apparences. Ce savoir sauve l'homme et le conduit au bonheur en le rendant maître de lui-même, tandis que son absence est le signe de l'ignorance la plus grave puisqu'elle empêche le salut de la vie humaine. « Se laisser vaincre par soi-même n'est rien d'autre qu'ignorance, et se dominer n'est rien d'autre que savoir » [65].

Découvrir la fausseté du dualisme entre plaisir et savoir que véhicule la *doxa* la plus répandue et repérer un principe hédoniste à l'origine de chacune de nos actions a deux conséquences notables pour la question qui nous intéresse.

D'abord, en découvrant le lien qui existe entre plaisir et savoir, il devient possible de penser le savoir véritable pour l'homme en termes de bon *logos* des plaisirs — de bon calcul des plaisirs — et d'approfondir une conception de la *sophia* et de l'*amathia* présente jusque dans les *Lois*, où l'Athénien définit l'ignorance la plus grave comme un désaccord entre affects et *logos* :

---

d'identifier l'hédonisme là où il n'est pas forcément conscient de lui-même (...) en le reconduisant à son principe, inapparent sous les formations dérivées — en somme de penser l'hédonisme en le remontant vers l'amont. La philosophie va ici aux racines ou aux sources ».

64 *Protagoras*, 357b : Ἐπεὶ δὲ μετρητική, ἀνάγκῃ δήπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη.

65 *Protagoras*, 358c : οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ ἄλλο τι τοῦτ᾽ ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία.

> L'ignorance qui se produit lorsque, ayant jugé qu'une chose est belle ou bonne, néanmoins on ne l'aime pas et qu'au contraire on la hait ; tandis qu'au contraire on aime et on recherche ce que l'on tient pour être pervers et injuste. Cette discordance entre la peine et le plaisir d'une part, et, d'autre part, l'opinion raisonnable, je déclare qu'elle est la suprême ignorance, et la plus grande en ce qu'elle est le propre de ce qui, dans l'âme, est la masse ; car la partie de l'âme qui est le sujet de la peine et du plaisir est exactement ce que sont dans une cité le peuple et la masse. En conséquence, lorsque l'âme s'oppose, soit avec ses connaissances, soit avec ses opinions, soit avec ce qui est raisonnable, c'est-à-dire avec tout ce qui, par nature, est fait pour commander en elle, j'appelle cela « déraison ». Déraison de la cité quand la masse n'obéit pas aux magistrats et aux lois ; mais aussi déraison d'un individu, quand les bons principes qui résident dans son âme sont dépourvus de toute efficacité, mais le laissent agir tout à l'opposé de ce qu'ils prescrivent ; voilà ce que, pour ma part, je tiendrais pour être les cas d'ignorance les plus dissonants, tant de la cité que de chaque citoyen individuellement. [66]

Car s'il peut y avoir dualité entre plaisir et *logos*, elle ne vaut pas comme principe, elle n'est pas dualisme et la *sophia*, en tant qu'elle s'attache aux choses humaines, doit se comprendre comme un bon *logos* des plaisirs, un bon calcul des plaisirs : *elle ne peut être pensée indépendamment du plaisir*. On voit donc que cette *sophia* qui définit la maîtrise de soi ne rencontre pas par hasard la question du plaisir. Parler pour le *Protagoras*, comme le font nombre de grands critiques platoniciens [67], de l'analyse du philosophe sur l'hédonisme comme d'un argument en faveur de l'intellectualisme, c'est souvent minimiser, voire ignorer, la force du lien entre plaisir et connaissance qui n'a rien d'anecdotique chez Platon. C'est aussi parfois passer à côté de la cohérence entre le *Protagoras* et d'autres dialogues comme la *République* ou les *Lois*, où la question des conflits

---

66 *Lois* III, 689a–b : Τὴν ὅταν τῳ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ ἀσπάζηται, ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δέ, ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς· τὸ γὰρ λυπούμενον καὶ ἡδόμενον αὐτῆς ὅπερ δῆμός τε καὶ πλῆθος πόλεώς ἐστιν. Ὅταν οὖν ἐπιστήμαις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἡ ψυχή, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω, πόλεώς τε, ὅταν ἄρχουσιν καὶ νόμοις μὴ πείθηται τὸ πλῆθος, ταὐτόν, καὶ δὴ καὶ ἑνὸς ἀνδρός, ὁπόταν καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες μηδὲν ποιῶσιν πλέον ἀλλὰ δὴ τούτοις πᾶν τοὐναντίον, ταύτας πάσας ἀμαθίας τὰς πλημμελεστάτας, ἔγωγ᾽ ἂν θείην πόλεώς τε καὶ ἑνὸς ἑκάστου τῶν πολιτῶν. Voir aussi *Lois* III, 696c, où l'Athénien donne une définition symétrique du sage comme celui dont les plaisirs et les peines s'harmonisent et s'accordent avec les *logoi* droits (cf. τὸν τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας κεκτημένον συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις καὶ ἑπομένας).

67 Ainsi Charles Kahn, Louis André Dorion ou Christopher Rowe pour ne citer que quelques noms. Voir plus bas notre développement p. 44.

de l’âme opposant raison et plaisirs démesurés, avec la victoire possible de ces derniers, est longuement développée.

En outre, découvrir que chacun de nos actes repose sur la recherche du plaisir le plus grand et introduire la nécessité d’une métrétique des plaisirs conduit à un dépassement de l’hédonisme à partir de ses propres critères : il s’agit assurément de partir de la recherche du plaisir le plus grand, pour lier l’usage de la raison qui calcule au plaisir, sans les opposer. Si nous parlons de dépassement de l’hédonisme à partir de ses propres critères, c’est que le plaisir, objet perpétuel de recherche, doit être pensé pour être le meilleur possible. Il n’est pas autonome. Exposer la nécessité de la bonne mesure des plaisirs, les distinguer et les hiérarchiser en fonction de leur grandeur véritable, par la métrétique, science à part entière, permet donc au philosophe de penser la quête du plaisir par les hommes. En même temps, par ce dépassement de l’hédonisme grâce à la métrétique, Socrate réhabilite le caractère mathématique de la mesure que Protagoras refuse implicitement en 318d–e lorsqu’il oppose son propre enseignement à celui des autres sophistes et en particulier d’Hippias :

> Les autres assomment les jeunes : à peine ont-ils échappé aux arts et aux sciences qu’ils les y plongent à nouveau contre leur gré en leur enseignant calcul, astronomie, géométrie et musique — et, tout en disant cela, il jetait un regard vers Hippias. Auprès de moi, au contraire, il n’apprendra que ce qu’il est venu chercher. Ce savoir, c’est l’art de bien délibérer dans les affaires privées, c’est-à-dire savoir comment gérer au mieux sa propre maison et, pour ce qui est des affaires de la cité, comment avoir le plus de puissance et par l’action et par la parole [68].

Socrate répond donc ainsi à Protagoras en proposant cet art de la mesure [69]. Car en parlant de l’hédonisme pour démontrer sa thèse selon laquelle le courage

68 *Protagoras*, 318d–e : οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες — καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν — παρὰ δ’ ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Voir aussi *Théétète*, 167c2–7. Sur ces textes, cf. Demont 2013, p. 113–138. L’efficacité ou la capacité du sophiste « est à deux niveaux : elle consiste à savoir éduquer ceux qui seront efficaces en politique, et elle consiste, pour les élèves du sophiste, voire pour le sophiste lui-même — qui, par exemple, proposera des lois à la cité de Thourioi —, à être capables de diriger la cité, le cas échéant en modifiant sa conception de la justice. Le premier niveau correspond à un aspect essentiel de la définition de la *technè* au cinquième siècle : est un art ce qui est susceptible d’être enseigné ; le second niveau met plus précisément en jeu l’efficacité revendiquée par Protagoras dans la maison et dans la cité ».

69 Cf. Wesoly 2004, p. 513–527. On peut retenir sans réticence la lecture d’un argument *ad hominem* (au fond, c’est toujours le cas chez Platon), mais elle ne doit pas masquer les enjeux d’une telle réfutation qui dépasse la personne même de Protagoras. Cf. Grube 1933,

est le savoir, en expliquant l'expression « être vaincu par le plaisir », Socrate s'est servi d'un argument *ad hominem*, car l'hédonisme sous-tend également l'éthique des sophistes. Avec l'introduction de la métrétique comme *technè* et *epistèmè*, le philosophe répond ainsi à la conception protagoréenne de la connaissance humaine fondée sur la perception des choses et l'opinion que l'on a sur elles. Par ailleurs, au début du dialogue, Protagoras se vantait de savoir donner à quiconque le fréquente la capacité de réussir dans les affaires privées et dans les affaires publiques. En 318e, il se faisait fort d'enseigner l'art politique. Répondant aux objections de Socrate, il a raconté le mythe de la genèse de l'art politique, capable d'assurer le salut des hommes. Socrate, avec la métrétique, propose ici, en écho à cet art politique, un art véritable, capable d'assurer selon lui le salut des hommes.

1.1 La logique interne de l'hédonisme mise en lumière

Socrate fait progressivement apparaître le lien entre plaisir et connaissance, que l'opinion collective aime à nier. Il s'agit de suivre la démarche de Socrate qui, partant d'une considération sur le plaisir *en soi*, en arrive à poser la nécessité d'une métrétique des plaisirs et à lier, par conséquent, plaisir et *logos*.

Les interprétations traditionnelles, dans leurs tentatives d'attribuer à Platon une position hédoniste ou anti-hédoniste, adoptent souvent des approches unilatérales et lisent les affirmations qui s'en éloignent comme des incohérences à mettre sur le compte de la versatilité du philosophe. Ainsi G. Rudebush relève une certaine incohérence entre les premiers dialogues [70]. Dans l'*Apologie* ou le *Criton*, Socrate paraît faire de la vertu le bien suprême de la vie, alors que dans le *Protagoras* il fait du plaisir le bien suprême, puis refuse dans le *Gorgias* de faire du plaisir le bien suprême. L'hédonisme de Socrate dans le *Protagoras* serait en quelque sorte en contradiction avec la position anti-hédoniste de Platon dans les autres dialogues. Nous soutenons une position différente et ne parlerons pas de position hédoniste de la part de Socrate dans le *Protagoras*, qu'elle soit réelle ou feinte. Selon nous, nous le verrons, il y a plutôt, au sein même du dialogue, un dépassement de l'hédonisme à partir de ses propres critères car Socrate montre qu'il y a toujours une recherche du plaisir maximal, et que cette recherche est liée à un usage de la raison (bon ou mauvais). Il s'agit alors de faire en sorte que cet usage de la raison soit le meilleur possible.

Dans l'introduction à sa traduction commentée du *Protagoras*, F. Ildefonse soulève le problème de « l'indétermination du rapport de Socrate à la thèse

p. 206, note 3 : « Certainly it is more than the mere *argumentum ad hominem*, for hedonism is a serious philosophy which deserves serious treatment ».

70 Rudebush 1999, p. 3.

hédoniste » [71]. Nous ne retenons pas non plus cette interprétation, car Socrate veut débusquer ici un calcul hédoniste là où la multitude se croit victime d'un plaisir auquel elle aurait bien voulu échapper : il souhaite mettre au jour une continuelle recherche du plaisir. Il s'agit donc de dénoncer cette recherche du plaisir qui s'ignore et qui ne permet pas de voir le lien entre plaisir et connaissance : tel est le problème qui intéresse Platon dans le *Protagoras*. Que le plaisir soit toujours recherché et qu'il participe à la vie heureuse est une thèse que le philosophe tient dans tous les dialogues. Mais, en même temps, il la tient en distinguant entre plaisirs vrais et mesurés et plaisirs nuisibles et faux, y compris dans le *Protagoras* où la nécessité d'une métrétique des plaisirs implique une distinction entre les plaisirs.

Certains critiques avancent, quant à eux, l'idée selon laquelle il n'y aurait en fait aucun hédonisme réel dans le dialogue. C'est le cas de W.K.C. Guthrie dans son *Plato : Protagoras and Meno* [72]. Selon ce commentateur, on a dans le *Protagoras* un hédonisme théorique, que personne n'endosse concrètement : la foule qui, d'après Socrate, pratique spontanément cette morale du plaisir n'est pas là, on se contente d'imaginer ses questions et ses réponses ; Protagoras reconnaît l'hédonisme de la foule, mais c'est avec la conviction que lui-même n'a rien à voir avec le vulgaire ; et Socrate n'oriente pas la recherche sur ce qu'est le plaisir, ce qui pourrait servir de principe à une morale — seule question pourtant qui pourrait déboucher sur le problème de la validité de l'hédonisme en tant que morale, et sur une éventuelle prise de position de Socrate. Mais remarquons d'abord qu'il est très fréquent que le philosophe prête la parole à des personnages fictifs dans une prosopopée (ainsi dans le *Phédon*, en 66a–67b, Socrate prête la parole à des philosophes en imaginant les propos qu'ils pourraient tenir sur la croyance qui les anime ; ainsi, au livre X des *Lois*, en 888b–d, l'Athénien imagine une discussion avec les matérialistes…), ce qui n'entame ni le contenu ni l'autorité des thèses examinées [73]. En outre, ce qui importe pour le philosophe, c'est de voir que l'hédonisme suppose, s'il veut être cohérent avec lui-même et prétendre que le plaisir est un bien, une mesure des plaisirs qui distingue entre plaisirs illusoires et réels. La question de la validité de l'hédonisme est donc posée et une réponse, celle de la nécessité d'une mesure, y est apportée par Socrate lui-même.

Reprenons maintenant le texte dans sa progression pour mieux en saisir les enjeux.

---

71 Ildefonse 1997, p. 54.

72 Guthrie 1956, p. 22. Plus recemment, voir Russel 2005, p. 239–248.

73 Sur le dialogue fictif chez Platon, voir Longo 2007 (pour la traduction française), en particulier p. 141–143 pour le *Protagoras*, 353a2–358a1.

1.2 L'interrogation sur le plaisir en tant que plaisir

Socrate demande à Protagoras en 351b si l'on peut dire qu'il y a des hommes qui vivent bien et d'autres qui vivent mal [74]. Il donne une première explication à cette proposition, à laquelle Protagoras commence par acquiescer : vivre bien, c'est vivre agréablement (ἡδέως) toute sa vie durant, tandis que vivre mal, c'est vivre dans l'affliction et la souffrance (ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος). Le philosophe reformule cette idée d'une manière radicale : « en conséquence, vivre agréablement est une chose bonne, et désagréablement, une chose mauvaise » [75]. Protagoras se désolidarise alors du philosophe. Il ne donne son accord à cette reformulation qu'à condition de la limiter : cette affirmation est valide « à condition du moins que l'on vive en prenant son agrément à de belles choses » [76].

Socrate réagit : il demande à Protagoras si le plaisir peut être mauvais *en tant que plaisir*. Platon fait en effet porter la question de Socrate sur la nature du plaisir et de la douleur *en soi* [77] :

> Est-ce que, pour autant qu'elles sont agréables, les choses agréables ne sont pas bonnes sous ce rapport et à condition qu'il n'en résulte rien d'autre que leur agrément ? et, inversement, est-ce qu'à leur tour, les choses affligeantes ne sont pas ainsi pareillement mauvaises, pour autant qu'elles sont affligeantes ? [78].

Et d'ajouter :

> Quand je demande si les choses agréables ne sont pas bonnes pour autant qu'elles sont agréables, c'est comme si je demandais si le plaisir en soi n'est pas bon [79].

La position de Protagoras est différente, voire équivoque. Il trouve la position de Socrate simple (ἁπλῶς, 351c) en la reformulant ainsi : les choses agréables sont toutes bonnes, et les choses désagréables toutes mauvaises :

> Je ne sais pas, Socrate, si je dois répondre à ta question sous la forme simple que tu lui donnes, et dire que les choses agréables, toutes sans exception, sont bonnes, et mauvaises les choses affligeantes ! [80]

74 *Protagoras*, 351b : λέγεις δέ τινας, ἔφην, ὦ Πρωταγόρα, τῶν ἀνθρώπων εὖ ζῆν, τοὺς δέ κακῶς;

75 *Protagoras*, 351b–c : τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν.

76 *Protagoras*, 351 c.

77 *Protagoras*, 351c4–6 : εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῴη ἡδόμενος.

78 *Protagoras*, 351c4–6 : καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; Καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρά, κακά;

79 *Protagoras*, 351e1–3 : Τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθά, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν.

80 *Protagoras*, 351c–d : οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἁπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς, εἰ ἐμοὶ ἀποκριτέον ἐστὶν ὡς τὰ ἡδέα τε ἀγαθά ἐστιν ἅπαντα καὶ ἀνιαρὰ κακά. Moreau 1939, p. 62, a raison de

Or, il y a une différence entre l'affirmation de Socrate et celle de Protagoras. Elle est subtile mais essentielle. Une chose est de demander si le plaisir en tant que tel, en tant qu'il donne du plaisir, est bon, une autre de se demander si tous les plaisirs sont bons. Protagoras propose de se demander si l'examen s'avèrera en accord avec le raisonnement qu'ils tiennent et si le plaisir et le bien apparaîtront identiques (τὸ αὐτό). Ici, Protagoras attribue à Socrate non pas l'affirmation que le plaisir est bon, mais l'identité entre les deux termes, alors que peu avant, il a repris Socrate qui lui avait trop vite attribué une identification entre le courage et l'audace :

> Tu m'as demandé si les hommes courageux étaient audacieux, et je te l'ai accordé ; mais tu ne m'as pas demandé si les hommes audacieux étaient aussi courageux ; car si tu me l'avais demandé, je t'aurais dit que tous ne le sont pas [81].

Il a même poursuivi sa petite leçon en reprochant au philosophe une possible identification entre courage et savoir après qu'il a lié le courage et la connaissance [82].

Cette différence entre l'affirmation de Socrate et celle de Protagoras mérite d'être relevée. Car ce que va faire apparaître le philosophe, c'est la nécessité de bien mesurer les plaisirs à l'aune de ce qu'ils sont véritablement, ce qui implique une distinction et une hiérarchie entre les plaisirs : le calcul des plaisirs repose sur l'idée, non développée dans le *Protagoras* mais déjà importante, que les plaisirs ne sont pas tous identiques [83], sinon pourquoi effectuer un calcul entre

---

souligner que Socrate confond sciemment sous l'expression εὖ ζῆν la vie vertueuse et la vie heureuse. « Protagoras, au contraire, ne peut se détacher de l'opinion commune selon laquelle le bien (ἀγαθόν), l'honneur (καλόν) ne sont pas toujours agréables. Socrate a beau insister, demander si les choses agréables, en tant qu'agréables, c'est-à-dire dans la mesure où elles participent du plaisir ou en produisent, ne sont pas bonnes dans cette mesure, en faisant abstraction de ce qui peut en résulter de différent du plaisir ; en d'autres termes, le plaisir en lui-même n'est-il pas bon ? Protagoras, à cette instance logique, oppose son expérience de la vie ».

81 *Protagoras*, 350c–d : Ἔγωγε ἐρωτηθεὶς ὑπὸ σοῦ εἰ οἱ ἀνδρεῖοι θαρραλέοι εἰσίν, ὡμολόγησα· εἰ δὲ καὶ οἱ θαρραλέοι ἀνδρεῖοι, οὐκ ἠρωτήθην· εἰ γάρ με τότ' ἤρου, εἶπον ἂν ὅτι οὐ πάντες.

82 *Protagoras*, 350d–351b. Migliori 2004 l'a bien vu (note 18 p. 537). Ce n'est pas un hasard si Protagoras a fait cette petite leçon de logique à son interlocuteur avec ce double reproche (sur les limites de ces "attaques", cf. Reale 2001, p. 209–210) ; M. Migliori, à la différence d'A. Capra selon lequel l'argument n'a rien de cohérent (Capra 2001, p. 192–195), souligne que la question centrale est plutôt celle de *la raison de la présence* d'un tel argument. Etant donné que l'erreur est anticipée dans le texte, on ne peut pas parler d'erreur, mais de jeu platonicien.

83 Si la distinction nécessaire entre les plaisirs, au fondement même de la métrétique, n'est pas développée dans notre dialogue, elle est cependant déjà évoquée avant notre passage. En 337b–c, le sophiste Prodicos, jouant sur les mots, a en effet différencié deux types de plaisir, ceux de l'âme et ceux du corps, employant à cette fin deux termes différents pour

les plaisirs [84] ? En révélant le rôle éminent du *logos* dans la recherche du plaisir, Platon pose le fondement d'une distinction nécessaire entre les plaisirs (ceux qui sont de véritables plaisirs et ceux qui n'en sont que des mirages), réflexion qui sera menée dans les dialogues suivants comme le *Phédon*, le *Gorgias* ou le *Philèbe*.

1.3 « Être vaincu par le plaisir » selon l'opinion commune

1.3.1 Interroger la foule

Pour mettre au jour ce lien entre le plaisir et l'usage du *logos*, le philosophe commence par demander à Protagoras d'analyser avec lui ce que signifie l'expression couramment employée, « être vaincu par le plaisir ». Il imagine alors une prosopopée : avec l'aide de Protagoras [85], il interroge la foule sur le sens qu'elle peut bien donner à cette formule. Comme l'analyse justement L. Mouze, il est important pour le dialogue mené par le philosophe que le *logos* examiné soit soutenu par X ou Y :

> C'est bien le *logos* qui est examiné, mais un *logos* soutenu par X ou Y. Le fait que ce soit X ou Y qui soutienne telle ou telle thèse ne donne pas plus de poids à la thèse, mais est important dans la mesure où soutenir un *logos* engage un choix d'existence, de telle sorte que l'examen du *logos* en lui-même a des incidences pratiques concrètes pour celui dont c'est le *logos* [86].

---

désigner la jouissance (εὐφραίνεσθαι et ἥδεσθαι). Il vient de demander à Socrate et Protagoras de discuter et non de se disputer : ἡμεῖς τ' αὖ οἱ ἀκούοντες μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραινοίμεθα, οὐχ ἡδοίμεθα· εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν, μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι· « et en retour, nous, les auditeurs, nous en éprouverions de cette manière la joie la plus vive, mais non pas du plaisir ; car il est possible d'éprouver de la joie en apprenant quelque chose et en prenant part à l'intelligence par sa seule pensée, tandis que l'on éprouve du plaisir lorsqu'on mange ou qu'on éprouve une autre émotion agréable dans son corps seul ».

84 Cf. Migliori 2004, p. 556 : « la metretica opera per determinare il meglio e quindi per identificare quelli che possono essere considerati "beni" ed entra in funzione proprio per la pluralità di figure che si nascondono dietro a quest'unica "piacere". Se i piaceri fossero sempre e solo buoni, se fossero sempre e solo da accettare (come accade ai soli piaceri puri e a quelli naturali non accompagnati dal male), la metretica richiesta dal *Protagora* non avrebbe senso ».

85 Sur le raffinement de la situation dialogique, cf. Wesoly 2004, p. 521.

86 Mouze 2002, p. 193. Pour appuyer le fait qu'un discours (un *logos*) engage un choix d'existence, voir 351d, où déjà Protagoras oppose à Socrate sa propre expérience de la vie. Il ne sait pas s'il doit dire tout bonnement que tout ce qui est agréable est bon, et tout ce qui est désagréable mauvais : « Je crois plus sûr de dire, aussi bien pour te répondre qu'en considération de toute ma vie passée, que parmi les choses agréables, il en est qui ne sont pas bonnes, et parmi les choses désagréables, il en est qui ne sont pas mauvaises, et qu'il est encore une troisième

Or ici, il s'agit de toute la foule, mais une foule qui est incarnée puisqu'elle a la parole. Socrate la lui donne en effet à partir de 352e (au style direct et indirect) en imaginant les questions et réponses qu'elle pourrait faire : *il ne s'agit pas pour le philosophe de faire une théorie sur la recherche du plaisir* toujours associée à un calcul des plaisirs, mais de faire comprendre aux hommes dans une démarche dialectique ce que recouvre l'expression « être vaincu par le plaisir » et de *les détromper* sur le sens qu'ils lui donnent :

> Entreprends donc avec moi, Protagoras, de persuader et d'apprendre aux hommes quelle est chez eux la nature de cette affection qu'ils appellent : être vaincus par le plaisir, et en conséquence ne pas faire ce qui est le mieux, quoiqu'on le connaisse. Peut-être que si nous leur disions : Messieurs, vous avez tort, vous vous trompez, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si la nature de cette affection n'est pas d'être vaincu par le plaisir, en quoi peut-elle consister ? Que dites-vous qu'elle est ? Dites-le nous, vous deux ! [87]

L'enquête menée a donc une fonction dialectique et persuasive en même temps. Penser la recherche du plaisir reste vide de sens si l'enquête menée ne réussit pas à éclairer les hommes dans leur comportement : il s'agit avant tout de leur donner des clés pour apprendre à se connaître. Ils doivent admettre d'une part qu'ils recherchent à chaque fois le plaisir qui leur semble le plus grand, d'autre part qu'ils opèrent toujours un calcul dans cette recherche (il n'y a donc pas de conflit entre plaisir et raison) : le comprendre, c'est leur donner la possibilité d'user de leur esprit critique et de mieux *discerner* par un meilleur usage du *logos* les plaisirs dignes d'être poursuivis [88].

---

catégorie de choses, celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises (ἀλλά μοι δοκεῖ οὐ μόνον πρὸς τὴν νῦν ἀπόκρισιν ἐμοὶ ἀσφαλέστερον εἶναι ἀποκρίνασθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντα τὸν ἄλλον βίον τὸν ἐμόν, ὅτι ἔστι μὲν ἃ τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθά, ἔστι δ' αὖ καὶ ἃ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι κακά, ἔστι δ' ἃ ἔστι, καὶ τρίτον ἃ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθά) ».

87 *Protagoras*, 352e–353a : Ἴθι δὴ μετ'ἐμοῦ ἐπιχείρησον πείθειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διδάσκειν ὅ ἐστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος, ὅ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γιγνώσκειν γε αὐτά. ἴσως γὰρ ἂν λεγόντων ἡμῶν ὅτι οὐκ ὀρθῶς λέγετε, ὦ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ψεύδεσθε, ἔροιντ'ἂν ἡμᾶς· « ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, εἰ μὴ ἔστιν τοῦτο τὸ πάθημα ἡδονῆς ἡττᾶσθαι, ἀλλὰ τί ποτ'ἐστίν, καὶ τί ὑμεῖς αὐτό φατε εἶναι; εἴπατον ἡμῖν. »

88 Russel 2005, p. 245–246, tire les conséquences de la persuasion de la foule par les deux hommes : « If Socrates and Protagoras take it that they have convinced the many that *akrasia* can be explained only as ignorance and that the μετρικὴ τέχνη would thus preclude *akrasia*, then they do so thinking simply that it is an argument which the many would be unable to reject ».

1.3.2 L'opposition courante entre plaisir et raison

D'après le philosophe, les hommes pensent que le savoir (*épistèmè*), est « sans force, sans autorité, incapable de nous diriger (οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν) » [89]. Pour eux,

> alors que souvent l'homme possède le savoir, ce n'est pas le savoir qui commande en lui, mais ce qui commande, c'est tantôt la passion, tantôt le plaisir et tantôt la peine, parfois l'amour, souvent la crainte, car ils conçoivent le savoir à l'image tout bonnement d'un esclave, comme tiraillé de droite et de gauche par l'ensemble des autres affects ! [90]

Il y aurait donc pour les hommes un dualisme entre affects et connaissance, dualisme dont Socrate fait état en reprenant leur opinion. En cela, on le voit, la multitude se fait l'écho d'une conception passionnelle de l'origine de nos actes, dont on trouve l'expression chez les Tragiques, et en particulier Euripide [91]. En témoigne Médée, qui se dit vaincue par sa colère et sa rancœur à l'égard de Jason, au moment même où elle va tuer ses propres enfants. Elle voit ses *bouleumata* dominées ou plutôt dictées par son *thumos*, si bien que le meurtre de ses enfants sera le fruit d'un acte passionnel :

> Oui, je sais les crimes que je vais oser ; mais en moi le ressentiment (θυμός) commande à mes résolutions (τῶν ἐμῶν βουλευμάτων), et c'est lui qui cause les plus affreux malheurs aux mortels [92].

89 *Protagoras*, 352b : δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι·

90 *Protagoras*, 352b–c : ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

91 C. Kahn (Kahn 1996, p. 228–229) rappelle le contexte dans lequel le *Protagoras* a été écrit et souligne que Platon ne pouvait pas ignorer les conflits intérieurs mis en scène par les Tragiques. J. de Romilly (de Romilly 1984, p. 107–108), s'appuyant sur les travaux de B. Snell qui souligne la part de théorie et de polémique dans le théâtre d'Euripide (Snell 1948, p. 125–134 et Snell 1964, p. 23–69) imagine qu'il y a pu avoir un dialogue entre Euripide et Platon sur la force des passions et leur résistance à la raison. Platon prendrait le contre-pied de l'idée d'Euripide selon laquelle la passion, souvent irrésistible, peut l'emporter sur la raison. Vlastos 1956, p. xliii-xliv, soutenait également la possible existence d'un tel débat entre les deux auteurs. Sur les rapports entre Euripide et Protagoras, voir Egli 2003, p. 157–190. Contre l'idée d'un dialogue de fait entre Euripide et Platon, cf. Willink 1968, p. 17, qui reprend une note de H. Lloyd-Jones dans son compte-rendu de l'édition Barrett (Barret 1964) ; cf. Dihle 1982, p. 186, n. 88.

92 *Médée*, v. 1078–1080 :
Καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.
Sur ce passage, cf. de de Romilly 1984, p. 99–100 et Egli 2003, p. 164–166.

Dans la pièce, et même dans le monologue de Médée dont font partie ces vers, le mot de « résolutions » (*bouleumata*) s'applique au plan de Médée et à sa décision de tuer ses enfants [93]. Nous rejoignons l'analyse de J. de Romilly :

> Il ne peut donc y avoir une victoire du *thumos* sur les résolutions, mais des résolutions dictées par le *thumos* : l'opposition n'est pas si nette qu'on croyait. Pourtant, même sous cette forme rectifiée, elle subsiste. Et Médée oppose toujours ce qu'elle « comprend », et qui devrait l'arrêter, à ce qu'elle va faire, sous l'empire du *thumos*, ou de la passion. C'est bien, en gros, l'opposition entre le rationnel ou l'irrationnel.

Phèdre, elle aussi, vit un véritable conflit intérieur. Elle lutte âprement contre sa propre passion pour le bel Hippolyte. Elle réfléchit sur la cause du mal chez les hommes dans des termes auxquels notre texte peut faire écho :

> Femmes de Trézène, qui habitez ce vestibule tout au bout du pays de Pelops, déjà en d'autres circonstances, dans les longues heures de la nuit, j'ai réfléchi à ce qui ruine la vie humaine. Selon moi, ce n'est pas en suivant la pente naturelle de leur esprit que les hommes font le pire, car beaucoup ont la raison en partage ; voici plutôt comment il faut voir les choses : nous avons la connaissance et le discernement du bien, mais nous n'y portons pas nos efforts, les uns par paresse, les autres pour préférer à ce qui est bon un plaisir d'autre sorte. Et ils sont nombreux, les plaisirs de la vie ! Les longues conversations, l'oisiveté — agréables mais funestes — ou encore l'honneur. Des deux formes qu'il prend, l'une n'est pas mauvaise, mais l'autre est le fléau des maisons. Si l'on y voyait clair au bon moment, elles ne seraient pas deux à s'épeler avec les mêmes lettres [94].

---

93 Le mot βουλεύματα avait jusque là désigné les résolutions meurtrières de Médée, produits d'une réflexion mûrie, et articulées en un plan savamment combiné : lorsque Médée avait présenté son plan d'action au chœur, incluant le meurtre de la princesse et celui des enfants, c'étaient bien aussi de βουλεύματα qu'elle avait parlé (v. 772). À ce moment, Médée intègre le meurtre des enfants à son plan de vengeance global, véritable machine de destruction contre Jason et les siens, qui mobilise toutes les ressources de son intelligence. Les βουλεύματα ne peuvent donc pas être pris assimilés, dans l'absolu, à des « décisions fondées en raison », par opposition à ce qui serait une simple pulsion passionnelle ; ce qui se produit au v. 1080 est plutôt la réaffirmation des anciens *bouleumata* sur ceux qu'avait brièvement suggérés l'amour maternel. Cf. la thèse non encore publiée d'A. Latifses, *Dramaturgie de la ruse dans les tragédies d'Euripide - Action, discours, spectacle*, soutenue en juin 2014 à Paris. Sur l'articulation des personnages euripidéens en strates passionnelles et rationnelles, voir Di Benedetto 1971, p. 21–23 notamment.

94 Euripide, *Hippolyte*, v. 373–387
Τροιζήνιαι γυναῖκες, αἳ τόδ' ἔσχατον
οἰκεῖτε χώρας Πελοπίας προνώπιον,
ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῷ χρόνῳ
θνητῶν ἐφρόντισ' ᾗ διέφθαρται βίος.

> Nous avons la connaissance et le discernement du bien, mais nous n'y portons pas nos efforts, les uns par paresse, les autres pour préférer au bien un plaisir d'autre sorte.

Phèdre oppose à la connaissance de ce qui est bénéfique et profitable à l'homme (le bien, τὸ καλόν), la paresse et la recherche de plaisirs dont certains peuvent nuire à l'homme.

Chez Médée ou chez Phèdre, la passion destructrice prend le dessus et dirige les actes : elles en ont conscience mais agissent quand même. De fait, Platon connaît bien le théâtre d'Euripide. Et s'il y répond, ce n'est pas en s'opposant à Euripide. Tous deux font preuve d'une grande finesse d'analyse sur la puissance des passions qui nous font souvent agir. Médée l'héroïne est sans cesse en proie à des décisions et revirements irrationnels [95]. On est donc avec elle dans le mauvais échange d'une passion contre une autre passion pointé du doigt dans le *Protagoras*, les deux textes se répondant alors non pour s'opposer, mais s'enrichir l'un l'autre. Si le philosophe discute le sens courant que l'on donne à l'expression « être vaincu par le plaisir », c'est parce que l'on sous entend que le plaisir est sans force face au savoir ; or, pour le philosophe, il n'y a pas de véritable savoir en nous, car sinon nous ferions toujours ce qui est bien pour nous et nous serions pleinement heureux (on ne peut donc pas parler de victoire du plaisir sur le savoir puisque nous ne possédons pas de savoir véritable). Le philosophe prolonge en quelque sorte l'interrogation sur le conflit entre rationnel et irrationnel présent chez Euripide en nous invitant à réfléchir sur ce que l'on croit rationnel. Il permet même de mieux comprendre ce qu'il faut entendre par *bouleumata* dans la bouche de Médée car on voit bien qu'en réalité on a affaire à ce que l'on pourrait qualifier de décisions -des décisions meurtrières- prises sous l'effet de la passion.

Ainsi, dans le *Protagoras*, c'est bien la force du plaisir qui est objet de réflexion. Socrate demande à Protagoras de l'aider à analyser ce qui est pensé par

---

Καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
πράσσειν κάκιον· ἔστι τό γ' εὖ φρονεῖν
πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῇδ' ἀθρητέον τόδε·
τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν,
οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἳ μὲν ἀργίας ὕπο,
οἳ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
ἄλλην τιν'. Εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,
μακραί τε λέσχαι καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,
αἰδώς τε. Δισσαὶ δ' εἰσίν, ἣ μὲν οὐ κακή,
ἣ δ' ἄχθος οἴκων· εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,
οὐκ ἂν δύ' ἤστην ταὔτ' ἔχοντε γράμματα.
Sur ce texte, cf. Egli 2002, p. 167–174.

95 Cf. Diller 1966, p. 267–276. J. de Romilly (de Romilly 1984, p. 98–100) met en lumière le caractère irrationnel des décisions de Médée et de ses revirements.

la multitude comme une victoire du plaisir contre le savoir. Protagoras s'insurge contre cette représentation courante : pour lui, comme pour Socrate, dit-il, le savoir est une belle chose, capable d'exercer un pouvoir en nous, d'avoir une influence sur nos comportements. Indignation bien compréhensible de sa part, puisque, après tout, le savoir, et le savoir conçu comme efficace, sur soi-même et plus encore sur les autres, c'est ce qu'il vend [96]. Si Socrate se propose d'examiner l'affirmation de la foule, non pas du dehors, en opposant qu'on peut agir autrement, mais du dedans en développant le point de vue même de celui qui se dit vaincu par le plaisir, c'est pour éprouver la logique interne de son jugement.

L'opinion commune sous-entend par là une lutte entre deux principes d'action opposés. Comme nous l'avons vu, elle établit un dualisme entre plaisir et raison : d'un côté, le plaisir, qui l'emporte — c'est la tyrannie des sens —, de l'autre, la raison qui connaît le bien. Cette formule implique trois choses :

1. Que l'opinion distingue entre bon et agréable : l'agréable et le bon n'allant pas de pair, ils sont différenciés. Socrate va montrer qu'il s'agit pour la foule d'un vernis de mots.
2. Qu'elle pense que le savoir n'est pas assez puissant pour être à l'origine d'une action. Socrate va montrer que nos actions sont affaire de savoir : connaissance véritable des plaisirs ou faux savoir, c'est-à-dire ignorance.
3. Qu'elle conçoit le plaisir comme une force irrationnelle qui fait agir sans réfléchir, par pure impulsivité. Or le plaisir n'est pas pure impulsivité, il est lié à un *logos* - le calcul des plaisirs et des peines, qui, pour être un bon calcul, devra être soumis à une *épistèmè*.

Ce sont ces trois présupposés que Socrate démonte, pour montrer que la logique qui sous tend l'affirmation : « je suis vaincu par le plaisir » n'oppose pas la raison qui connaîtrait le bien au plaisir qui serait étranger à cette connaissance.

1.3.3 La logique du commun : une logique hédoniste

Le philosophe s'interroge sur le sens donné implicitement à l'évaluation négative de ce plaisir auquel on succombe, évaluation impliquée par la formule étudiée. Cette évaluation négative, dit Socrate, ne porte pas sur le plaisir en soi,

---

96 Cf. *Protagoras*, 318e–319a. Voir aussi, plus loin, les propos de Socrate à Protagoras en 348e–349a : « Mais toi tu es à la fois un homme de bien et tu es capable de rendre aussi les autres gens de bien. Et ta confiance en toi-même est telle que, tandis que d'autres cherchent à cacher ce savoir, toi, ouvertement, tu te proclames tel devant les Grecs, tu prends le nom de sophiste, tu te déclares toi-même maître d'éducation et de vertu, et tu es le premier à avoir jugé bon de réclamer pour cela un salaire ! (σὺ δὲ καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς εἶ καὶ ἄλλους οἷός τ' εἶ ποιεῖν ἀγαθούς, καὶ οὕτω πεπίστευκας σαυτῷ, ὥστε καὶ ἄλλων ταύτην τὴν τέχνην ἀποκρυπτομένων, σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτόν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξίωσας ἄρνυσθαι) ». Sur ce passage, cf. Balansard 2001, p. 240–241.

mais se rapporte aux conséquences : les gens se plaignent de succomber à un plaisir lorsque ce plaisir, tout agréable qu'il soit sur le moment, se révèle ensuite pernicieux, car il engendre de la peine et par là les prive d'autres plaisirs. Les gens font telle chose vaincus par le plaisir et le déplorent en même temps parce que ce plaisir se solde par son contraire, une peine [97]. Socrate applique ensuite la même analyse au cas inverse : l'opinion commune déclare parfois bonnes des choses qui offrent pourtant un désagrément immédiat : les exercices du gymnase, les campagnes militaires, les traitements médicaux (cautérisations et incisions, purgatifs et diètes) sont des choses affligeantes et pourtant déclarées bonnes, là aussi au regard d'une distinction temporelle entre l'expérience immédiate et les conséquences ultérieures [98]. Les douleurs momentanées sont dites bonnes parce qu'elles finissent par donner un plaisir et libérer des peines : c'est donc en ayant en tête la considération des plaisirs et des peines qu'on les appelle des biens malgré leur composante première, qui est douloureuse. La recherche du plaisir est ainsi ce qui déclenche et motive nos actions, même si ce plaisir est mal évalué.

Socrate fait donc apparaître que la logique du commun est en réalité une logique hédoniste [99] : ce qu'on fuit sous le nom de mal, c'est une peine, et ce qu'on recherche sous le nom de bien c'est un plaisir :

> Puisqu'il est apparu qu'il n'y a que deux réalités, contentons-nous d'employer deux mots, bon et mauvais, ou agréable et pénible [100].

Car les vocables éthiques bien et mal employés par la foule renvoient seulement à une appréciation de l'équilibre ou du déséquilibre entre plaisirs et peines, plaisirs actuels et peines qui vont en découler par exemple, en fonction de leur importance respective :

---

97 *Protagoras*, 353c–e.

98 *Protagoras*, 354a.

99 Cf. Taylor 2001, p. 260, qui parle de « the unconscious Hedonism of the average man ». Les dialogues de Platon soulignent souvent que la foule fait du plaisir la valeur suprême de sa vie. Cf. *République* VI, 505b, où Socrate affirme que « la foule fait consister le bien dans le plaisir (τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν) ». Voir aussi *République* IX 586a–c. Dans le même sens, en 67b du *Philèbe*, Socrate souligne que la foule pense que la seule fin à poursuivre dans la vie, c'est le plaisir, appuyant sa conviction sur le comportement animal. Cf. Leszl 2004, p. 586 : « Nel *Protagora* il punto è precisamente che "i molti" non riescono a concepire altro se non ciò che è piacevole e ciò che è doloroso e pertanto non dispongono effettivamente dei concetti di buono e cattivo, pur disponendo delle parole corrispondenti. Senza avere colto le nature (come viene precisato nel *Filebo*) del buono (o del bene) e del cattivo (o del male) non si può disporre di queste nozioni ». Socrate « è convinto che "i molti" non sono capaci di altra concezione morale se non quella di tipo edonistico ».

100 *Protagoras*, 355b : ἐπειδὴ δύο ἐφάνη ταῦτα, δυοῖν καὶ ὀνόμασιν προσαγορεύωμεν αὐτά, πρῶτον μὲν ἀγαθῷ καὶ κακῷ, ἔπειτα αὖθις ἡδεῖ τε καὶ ἀνιαρῷ. Sur ce point, voir encore Leszl, 2004, p. 591–593.

> Vous pensez que la peine est un mal et que le plaisir est un bien, puisque vous dites de la joie elle-même qu'elle est un mal, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle comporte à elle seule, ou lorsqu'elle entraîne des peines plus grandes que les plaisirs qu'elle renferme [101].

Dans le même sens, Socrate, en 68d–e du *Phédon*, explique que la vertu commune n'est pas pratiquée par vertu. Pire, elle est pratiquée par absence de vertu, dans le seul but de satisfaire des désirs ou de fuir des déplaisirs.

Cette analyse permet de comprendre autrement la formule justificatrice « je suis vaincu par le plaisir ». L'opinion commune prétendait établir des différences de nature entre le bon et l'agréable — ce qui permettait de dire qu'une chose pouvait, en tant qu'agréable, être mauvaise et aller contre le bien. En réalité, les seules différences que l'opinion reconnaît, ce sont des différences de grandeur, de quantité, c'est-à-dire de degré et de nombre : dire qu'une chose est mauvaise, c'est dire qu'en elle la quantité de peine l'emporte sur la quantité de plaisir, que ce soit en intensité ou en nombre. Quand le bien triomphe, cela veut seulement dire que la quantité de plaisirs dépasse celle des peines qui peuvent être liées à l'expérience ou à l'obtention de ce plaisir. Dans ce cas, être vaincu par le plaisir, c'est bien chercher à obtenir un plaisir, mais finalement obtenir quelque chose de mauvais, c'est-à-dire une peine. Bref, c'est se tromper dans ses calculs et « choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits », choisir un plaisir qui en fait renferme plus de peine que de plaisir. En 355e, Socrate donne une première version du mauvais calcul en termes de bien - mal (voir le bien et ne pas le réaliser, mais céder au plaisir qui est mauvais), puis la double immédiatement de sa version en termes d'agréable - désagréable (se laisser vaincre par des agréments qui ne méritent pas, en termes de plaisir maximal, de l'emporter). Il souligne pour la foule l'équivalence sémantique des deux formulations [102]. Dans un système d'évaluation hédoniste de la vie, des actes et de leurs résultats, le seul critère, c'est toujours le plaisir et la peine : toutes les autres différences se ramènent à ce seul critère.

Socrate envisage une objection possible à cette analyse : il faudrait distinguer entre plaisir immédiat et avantage ultérieur, comme si cet écart entre plaisir immédiat et avantage différé renvoyait à une différence de nature, celle que sous-entend la distinction des vocables plaisir et bien, dans le langage courant. Or cette différence temporelle dans l'ordre de l'expérience est toujours une

---

101 *Protagoras*, 354c : τοῦτ' ἄρα ἡγεῖσθ' εἶναι κακόν, τὴν λύπην, καὶ ἀγαθὸν τὴν ἡδονήν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ χαίρειν τότε λέγετε κακὸν εἶναι, ὅταν μειζόνων ἡδονῶν ἀποστερῇ ἢ ὅσας αὐτὸ ἔχει, ἢ λύπας μείζους παρασκευάζῃ τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν. Sur ce passage, voir p. 40.

102 Cf. Taylor 1926[1], 2001 p. 261 : « The confusion between "knowledge of the good" and computation of pleasures and pains is given, in the *Protagoras* as in the other dialogues, for what it is, a confusion of "the average man", and for nothing more ».

différence de quantité de plaisir et de peine, c'est-à-dire une différence qui est toujours le fruit d'un calcul hédoniste :

> Si quelqu'un déclare : « mais Socrate, il y a une grande différence entre ce qui est agréable sur le moment et ce qui est agréable ou pénible par la suite », je dirais moi : « en quoi y aura-t-il différence, sinon en plaisir et en peine ? » Car il n'y en a pas d'autre ! [103]

L'analyse de Socrate permet de dégager d'une part la tendance naturelle à chacun à poursuivre le plaisir (tendance qui sera réaffirmée jusque dans les *Lois* [104]), d'autre part le lien qui existe entre plaisir et *logos* même au sein d'une morale hédoniste, lien qui va faire apparaître la nécessité de bien penser le plaisir, d'avoir un *logos* juste sur lui si l'on veut obtenir un plaisir maximal.

1.4 L'illusion de l'immédiateté du plaisir

Pour montrer qu'il y a bien une morale hédoniste à l'origine des choix que la multitude fait, Socrate s'attache à dénoncer une illusion qui fait toute la force du plaisir et entretient cette image du plaisir qui vainc la volonté et l'emporte sur le savoir. Cette illusion, c'est celle de l'immédiateté du plaisir : spontanément, les hommes se représentent le plaisir comme une force ou une influence fondamentalement liée au présent. Or, en montrant que les distinctions faites par l'opinion commune, et notamment les distinctions relatives à la temporalité, sont de simples différences quantitatives de plaisir et de peine, Socrate émancipe le plaisir de son statut d'influence immédiate privée de raison. Il refuse l'illusion d'un plaisir échappant aux prises du calcul. Il en fait une valeur que la multitude privilégie toujours dans ses choix et qu'elle cherche à réaliser à travers des évaluations complexes et rationnelles, à tel point que leur modèle, c'est le calcul, l'art de mesurer, c'est-à-dire une forme particulièrement rationnelle de procédure mentale. C'est le plaisir qui est visé à l'aide de la faculté de peser, de mettre en balance une diversité de paramètres, de les réduire à des critères commensurables, afin de calculer chaque peine et chaque plaisir à son juste poids. Mais en proclamant la victoire du plaisir sur nous-mêmes, nous refusons de voir que le *logos* a nécessairement affaire avec le plaisir, ne serait-ce que sous sa forme minimale et non accomplie, celle d'un calcul raté. Or, il s'agit de faire le choix le plus avantageux, qui aura le plus de chance de maximiser le plaisir, pas seulement sur le moment, mais à long terme :

---

103 *Protagoras*, 356 a : Εἰ γὰρ τις λέγοι ὅτι ἀλλὰ πολὺ διαφέρει, ὦ Σώκρατες, τὸ παραχρῆμα ἡδὺ τοῦ εἰς τὸν ὕστερον χρόνον καὶ ἡδέος καὶ λυπηροῦ, μῶν ἄλλῳ τῳ, φαίην ἂν ἔγωγε, ἢ ἡδονῇ καὶ λύπῃ; Οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ.

104 Cf. *Lois*, 732e–733a.

> Comme un homme qui sait peser, rassemble donc ce qui est agréable et rassemble ce qui est pénible, mets dans la balance les effets immédiats et les effets à long terme, et dis-moi quel côté l'emporte. Car si tu pèses l'agréable avec l'agréable, il faut toujours choisir le plus grand et le plus nombreux ; si tu pèses le pénible avec le pénible, il faut choisir le moindre et le plus petit ; si tu pèses l'agréable avec le pénible, et si l'agréable est en excès par rapport au désagréable, que le long terme l'emporte sur l'immédiat ou l'immédiat sur le long terme, tu dois agir en respectant toutes ces données ; si le désagréable est en excès par rapport à l'agréable, il ne faut rien faire [105].

Le bon calcul consiste donc dans une bonne pesée de l'agréable et du pénible afin d'atteindre le bonheur [106]. Il doit être cause de nos actions, idée qui trouve un écho jusque dans les *Lois* où le calcul des plaisirs, ordonné à un *logos* juste, est mis en avant comme principe d'une vie heureuse. En 733e–734e, les formes de vie y sont pesées et évaluées en fonction de la quantité de plaisir qu'elles comportent. Entre divers types de vie, il faut toujours choisir celle qui procure le moins de peine, la vie tempérante et juste étant la plus susceptible de procurer plus de plaisir. Celle-ci est faite de douceur (πρᾷον), elle ne contient que des peines et des désirs tranquilles (ἠρεμείας), des désirs moelleux (μαλακὰς δὲ ἐπιθυμίας), des amours sans fureur (ἔρωτας οὐκ ἐμμανεῖς). Dans la tempérance, « les plaisirs l'emportent sur les ennuis (ὑπερβαλλούσας τὰς ἡδονὰς τῶν ἀχθηδόνων) », tandis que dans la vie déréglée et débauchée, les peines l'emportent en grandeur, nombre et intensité.

Le philosophe peut donc maintenant réinterpréter la formule « être vaincu par le plaisir » en termes, non plus de plaisir irrationnel ou impulsif, opposé à la sagesse pratique, mais de savoir et d'illusion, de science et d'ignorance. De fait, l'expression devient risible [107] car elle implique que le savoir est là, mais que le plaisir est plus fort, alors que le savoir de celui qui se dit vaincu par le plaisir

105 *Protagoras*, 356 a-b : ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθὸς ἱστάναι ἄνθρωπος, συνθεὶς τὰ ἡδέα καὶ συνθεὶς τὰ λυπηρά, καὶ τὸ ἐγγὺς καὶ τό πόρρω στήσας ἐν τῷ ζυγῷ, εἰπὲ πότερα πλείω ἐστίν.' Ἐὰν μὲν γὰρ ἡδέα πρὸς ἡδέα ἱστῇς, τὰ μείζω ἀεὶ καὶ πλείω ληπτέα· ἐὰν δὲ λυπηρὰ πρὸς λυπηρά, τὰ ἐλάττω καὶ σμικρότερα· ἐὰν δὲ ἡδέα πρὸς λυπηρά, ἐάν μὲν τὰ ἀνιαρὰ ὑπερβάλληται ὑπὸ τῶν ἡδέων, ἐάν τε τὰ ἐγγὺς ὑπὸ τῶν πόρρω ἐάν τε τὰ πόρρω ὑπὸ τῶν ἐγγύς, ταύτην τὴν πρᾶξιν πρακτέον ἐν ᾗ ἂν ταῦτ' ἐνῇ· ἐὰν δὲ τὰ ἡδέα ὑπὸ τῶν ἀνιαρῶν, οὐ πρακτέα·

106 J. Moreau (1939, p. 68 et 69) qualifie la métrétique d'« arithmétique morale », reprenant par là l'expression de Bentham 1780, dans son chapitre IV « Value of a Lot of Pleasure and Pain, How to be Measured ». Sur la triade « nombre, mesure, pesée », mot d'ordre de la pensée scientifique dès le dernier tiers du Ve siècle, voir *Hippocrate, De l'Ancienne Médecine*, 9. Sur ces trois termes dans le texte d'Hippocrate, cf. Trédé-Boulmer 2015 (réédition), p. 169, n. 53, et les p. 170–175. Sur cette triade, cf. Genzmer 1952, p. 469–494, et Heinimann 1975, p. 183–195.

107 Cf. *Protagoras*, 357d.

n'est pas un véritable savoir (son calcul est mauvais), et ce même si on affirme reconnaître le caractère nuisible de la fin poursuivie et que, malgré tout, on la poursuit. Monique Dixsaut analyse justement ce point :

> Quand un homme dit qu'il sait que sa fin est mauvaise et qu'il la poursuit malgré tout, son prétendu savoir n'en est pas un, il se limite à une reconnaissance tout extérieure : la fin peut bien être communément ou objectivement dite mauvaise, mais subjectivement, s'il la poursuit, c'est qu'elle lui semble bonne pour lui, au moins au moment où il la poursuit. [108]

Si cet individu possédait un savoir véritable, il ne pourrait pas être vaincu par le plaisir. La différence ne passe pas entre la raison et l'irrationnel, mais entre savoir et ignorance des plaisirs et des peines, bon calcul et erreur les concernant. Le choix du plaisir est étroitement lié à la raison.

En 356d, le philosophe développe cette analogie entre l'illusion à laquelle nous pouvons être en proie lorsque nous évaluons nos plaisirs et nos peines et l'illusion optique. Il imagine le cas où la réussite de notre vie consisterait seulement à choisir entre des objets grands et petits, et à choisir les grands de préférence aux petits. Or, ce qui nous apparaît comme grand ne l'est pas nécessairement, mais peut résulter d'une illusion de perspective. Dans ce cas, notre bonheur serait menacé par les illusions perceptives, qui nous font voir les choses non pas selon leurs dimensions réelles, mais avec un coefficient de déformation en fonction de la distance de l'objet. Ce bonheur dépendrait donc de notre capacité à maîtriser l'art de la mesure et à corriger grâce à lui les illusions de l'expérience visuelle [109]. Cet art de la mesure rendrait ces illusions sans force et « en en faisant connaître le vrai, prodiguerait le repos à l'âme qui trouverait cette stabilité dans le vrai et sauverait sa vie » [110]. Nous avons besoin d'une norme et d'une technique d'évaluation qui nous mette à l'abri des confusions propres à l'expérience sensible [111].

---

108 Dixsaut 2003, p. 202.

109 Comme le dit Taylor 1991(1976[1]), p. 191, « the contrast in 356d4 between the art of measurement and the power of appearance is the nearest thing in the dialogue to a direct reference to Protagorean subjectivism ».

110 *Protagoras*, 356e : δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον. La nécessité de combattre les illusions visuelles en recourant à l'art de la mesure est réaffirmée par Socrate en 602e–603a de la *République.* Sur ce passage de la *République*, cf. Delcomminette 2008, p. 33–34. Voir aussi *Philèbe*, 55e, *infra* p. 38.

111 Sur le bien apparent et le bien réel, voir Boeri 2004, p. 109–141. « The person having "the art of measurement" cannot remove the appearance — which does not depend on him — but he will not be ruled by it insofar as he is able to assess it critically » (p. 120). M. Wesoly souligne à propos de cette analogie que le philosophe vise la conception de Protagoras qui voit dans l'homme la mesure de toute chose (fragment 80B1DK : πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) : « non si deve

Le philosophe applique alors cette analogie au cas de l'expérience du plaisir et de la peine, posée comme décisive pour la réussite de notre vie [112] : là aussi, le fait d'être en situation concrète peut produire des déformations. Il n'y a pas de bonheur possible pour l'hédoniste tant qu'il reste vulnérable à ce genre l'illusion et se trompe dans son évaluation des plaisirs [113]. D'où la nécessité d'une technique pour dissiper ces illusions toujours variables : la métrétique des plaisirs et des peines, qui permet d'échapper à la ponctualité du présent, de la situation concrète où nous nous trouvons au moment où nous évaluons et faisons nos choix entre les plaisirs. On pourrait donc parler, comme on le fera pour le *Philèbe* [114], d'un dépassement de l'hédonisme au sens strict, puisque Socrate établit la prééminence du savoir à partir de critères hédonistes. Socrate insiste dans sa conclusion à cette analogie sur le fait que cette *métrétikè* est bien un art et une science (τέχνη καὶ ἐπιστήμη) [115], une science qui assure le salut de la vie humaine — un art qui fait d'ailleurs écho à l'art découvert par Prométhée pour assurer le salut de l'espèce humaine, dont Protagoras a fait le récit [116]. Socrate ne se prononce pas sur l'identité de cet art et de cette science, il reporte la question à plus tard [117]. Mais rien n'empêche de penser que c'est la dialectique qui seule peut saisir une chose dans sa réalité [118], ou de dire, plus justement, que dans le contexte polémique de la critique de Protagoras, cette métrétique est avant tout mathématique et sera articulée avec la dialectique [119]. En tout cas, l'art de la mesure des plaisirs est un art intelligent [120] saisissant les

---

dimenticare che Platone qui sta attaccando questa formula protagorea del *metron anthropos*, incentrata propriamente sulla sensazione — apparenza. La frase… allude evidentemente al *metron* protagoreo, in quanto ciò "che appare a ciascuno", come si desume dal *Teeteto* (152b), significa "essere percepito". La *techne metretike* invece sconfigge ogni apparenza. Si tratta quindi di un velato richiamo polemico rivolto contro il fenomenismo relativistico del celebre sofista » (Wesoly 2004, p. 522–523). M. Wesoly oppose Protagoras et Démocrite d'Abdère (fragments B157 DK et B233 DK) pour lequel les choses les plus plaisantes deviennent les moins plaisantes dès lors que la juste mesure (τὸ μέτριον) est appliquée (Welosy 2004, p. 515).

112 *Protagoras*, 357a–c.

113 Sur le pouvoir que les appétits et passions ont sur notre façon de percevoir les choses et de les évaluer, cf. Brickhouse et Smith 2010, p. 79–81.

114 Delcomminette 2006a, p. 489–490, note 67. Dans le même sens déjà, voir Van Riel 2000a, p. 10.

115 *Protagoras*, 357b.

116 Cf. 320e, 321b et 321c. Sur le récit de *Protagoras*, cf. Corradi 2013, ainsi que la bibliographie citée.

117 *Protagoras*, 357b : La continuité de la pensée platonicienne du *Protagoras* aux *Lois* est suggérée ici. Cf. Friedländer 1964, cité note p. 39, n. 135.

118 Cf. Delcomminette 2006a, p. 490, note 67.

119 C'est ce qu'on voit dans le *Politique*. Voir *infra* p. 234 note 869 notre analyse sur le lien entre les mathématiques et la dialectique.

120 J. Moreau l'a bien vu : dans la mesure des plaisirs et des peines « toutes les différences de valeur se réduisent à des différences quantitatives de plaisir et de douleur ; mais seule la

plaisirs dans leur vérité, restant donc insensible à leurs charmes illusoires. Le modèle technique et métrétique est fondamental pour penser l'éthique chez Platon [121]. Nous rejoignons ici la position de F. Trabattoni sur la métrétique :

> Un modèle que Platon ne cesse jamais d'appliquer à l'éthique, même si, bien entendu, il ne l'entend pas comme une sorte d'algorithme capable de produire sur un mode infaillible la vie bonne, mais comme un modèle de régulation dont l'action éthique doit s'inspirer (même s'il n'est pas un savoir infaillible, il reste cependant vrai que plus on possède de savoir, plus on peut espérer de succès).

1.5 La métrétique, un art pour le philosophe et le non philosophe

Mesurer (μετρεῖν) ou calculer (λογίζεσθαι) les plaisirs n'a rien chez Platon de dépréciatif : si certains critiques ont considéré cet art comme l'art hédoniste ou sophistique porté à ses sommets [122] (et donc comme un art non platonicien ou, pour le dire autrement, non philosophique [123]), c'est que, par calcul, ils entendent une opération de l'esprit qui ne prend en compte que des considérations d'intérêt sensible et se fonde uniquement sur l'expérience pour déterminer quel est le plaisir le plus grand. C'est ce qui conduit certains critiques à dénoncer la

préférence pour le plaisir est donnée à l'instinct ; la comparaison quantitative du plaisir et de la douleur » est instituée par l'intelligence (1939, p. 68). Nous ne partageons donc pas l'analyse de Lefebvre 2007, p. 66, pour lequel il n'y a pas dans le *Protagoras* de subordination axiologique du plaisir : « par opposition, la distinction platonicienne entre bons et mauvais plaisirs, dès le *Gorgias*, puis en *République* IX et *Philèbe*, sera radicale, et effectuée à l'occasion d'un geste de subordination axiologique du plaisir ». La science de la mesure constitue précisément ce geste de subordination axiologique des plaisirs à l'intelligence.

121 Trabattoni 2005a, p. 239 (nous traduisons). Sur le modèle de la métrétique appliqué à la vertu, voir aussi Koch 2012, p. 1–17. Le livre X de la *République* nous en donne un exemple éloquent, dans un passage qui peut faire penser au *Protagoras.* En 618b–e, le philosophe est présenté comme un homme qui calcule la vie la plus juste, celle qui lui apportera le plus de bonheur. La métrétique est celle de la justice qui acquiert le statut de « connaissance la plus importante » : l'homme juste échange les affects liés au sensible contre la pensée de ce qui est vraiment bon, mauvais ou redoutable. Il pèse toutes les données de l'existence pour choisir ce qui lui permettra d'être le plus juste possible et donc le plus heureux possible. Comme le dit I. Koch, il fait cet échange, il opère ce calcul parce qu'il estime lui aussi qu'il y gagne : « car ce qu'implique la métrétique, et sans quoi elle n'aurait guère de sens, c'est que le résultat du calcul (ce qu'on décide de privilégier) soit pensé comme un gain » (p. 16).

122 « la sophistique menée par la quantification au plus haut de ses potentialités » pour reprendre l'expression de Lefebvre 2007, p. 120.

123 Contre l'attribution de l'hédonisme à Platon, voir note 19 p. 3 de notre introduction. Dans le même sens, voir aussi J.-F. Balaudé pour lequel « Socrate ne cherche pas à promouvoir une théorie hédoniste » (Balaudé 2001, p. 140). A l'opposé, cf. Hackforth 1928 ; Irwin 1977 ; Gosling et Taylor 1982, p. 45–68 ; Vlastos 1991. Pour une synthèse bibliographique sur l'hédonisme chez Platon, on peut se reporter à Erler 2007, p. 436–438 (« Das Gute und die Lust (Hedonismus) ».

difficulté, voire l'impossibilité de mesurer l'intensité des plaisirs et des peines dans les faits, comme si Platon avait omis de donner au lecteur les instruments nécessaires à leur bonne mesure. Ainsi, pour G. Santas, Platon a laissé derrière lui plus de questions que de réponses :

> To begin with, how are pleasures and pains to be measured ? In what dimensions, in what scales and by what instruments ? Bentham, who worked up the hedonistic calculus some twenty centuries later, was clear that the primary measurable dimensions of pleasure and pains are duration and intensity, although there are other properties, such as certainty and proximity, that need also be taken into account. Pleasures and pains are spread out in time, so duration is an obvious dimension for measurement, and anything that measures time can be used to measure pleasure, even the ancient crude devices of sun clocks and hourglasses. Plato often speaks of the great intensities of bodily desires and pleasures, and presumably his Socrates in the *Protagoras* would agree that this is another dimension that is in principle measurable. (…) But how is intensity to be measured ? Even now, with all our sciences and technology, we would be hard put to point out how we might measure pleasures and pains (…). Further, Plato does not tell us how intensity is to be balanced against duration, something we need to know, since clearly we can have choices between more intense but shorter and longer but less intense pleasures.(…) Nor does Plato tell us how pleasures are commensurable with pains, to make it possible to add up pains and subtract the lesser from the greater sum or either, in order to determine the net balance of pleasure over pain or pain over pleasure. [124]

Or, dans le *Protagoras*, il ne s'agit pas de cela : ce qui importe pour le philosophe, c'est justement le principe de la mesure, le mètre, qui est précisément l'instrument de mesure des plaisirs et des peines. Cet instrument, c'est la connaissance : qualifiée de *technè* et d'*epistèmè*, la métrétique du *Protagoras* repose sur une *sophia* et cette *sophia* implique des considérations non matérielles ou corporelles. Il ne faut donc pas prendre uniquement en compte la réalité sensible, et la temporalité à considérer dépasse celle de la vie humaine, d'où l'importance du *logos* ou de l'*épistèmè* comme instruments de mesure [125]. Comme le dit Socrate dans la *République*, « la faculté qui s'en rapporte à la mesure et au calcul est ce qu'il y a

124 Cf. Santas 2009, p. 311. Sur l'extrême difficulté, voire l'impossibilité à mesurer les plaisirs et les peines avec notre science et nos technologies, cf. Savage 1972 et Sidgwick 1981, p. 176–195.

125 Il n'y a pas dans le *Protagoras* de développement métaphysique, de distinction entre la réalité sensible et la réalité intelligible, ni de considération sur l'immortalité de l'âme, mais cela ne signifie pas pour autant que Socrate ne privilégie pas les plaisirs de la pensée et ne les considère pas comme les plus grands. Cela ne signifie pas non plus que ce n'est pas en fonction de l'âme que les plaisirs doivent être jugés. Que l'âme doive être plus que tout

de meilleur dans l'âme »[126]. Le λογισμός est en lien étroit avec le λόγος[127]. De ce point de vue, la réflexion du *Protagoras* prépare les développements du *Gorgias* et du *Phédon* (l'homme doit prendre en compte l'immortalité de son âme et ne pas se référer sans cesse à la jouissance immédiate), ainsi que la critique de ceux qui font de mauvais calculs en ne se référant qu'à des plaisirs matériels. L'œil de celui qui mesure, c'est l'œil de celui qui ne se sert pas d'instruments sensibles, mais de son intelligence, de sa hauteur de vue et de son expérience des plaisirs[128], en somme de son œil de philosophe ou de dialecticien. Il ne faut pas lire la métrétique du *Protagoras* comme un art empirique.

Mais si la métrétique du *Protagoras* a pu être interprétée comme un art non platonicien, c'est que Socrate dit que ce qui est visé par cet art, ce sont les plaisirs les plus grands, et non les plus purs comme ce sera plus tard le cas dans le *Philèbe*. Il s'agit de les évaluer les uns par rapport aux autres, en prenant en compte, également, leur part de peine, plus ou moins importante. Il y a bien ici commensurabilité des plaisirs et des peines : la mesure, qui a pour objets l'excès et le défaut[129], est liée à leur intensité relative. Or viser leur grandeur maximale, c'est aussi viser ceux qui comportent le moins de peine, voire aucune, et il n'y a pas à notre sens d'opposition entre la prise en compte de la grandeur des plaisirs dans le *Protagoras* et celle de leur pureté dans d'autres dialogues comme le *Philèbe*[130]. Pour le dire autrement, le passage de la mesure de quantité des plaisirs à celle de la qualité paraît cohérent dans la pensée platonicienne. C'est ce qu'éclaire une réflexion menée par l'Étranger et Socrate le Jeune dans le *Politique*, en 283d–286d : l'Étranger distingue une mesure simplement relative, qui compare uniquement des quantités selon le plus et le moins, l'excès et le défaut, et la juste mesure, où toute considération de quantité est abolie au profit de la qualité. Ainsi en 284e :

---

objet d'attention est un point important de la discussion au début du *Protagoras.* En 313a–c, Socrate met en garde Hippocrate qui souhaite devenir élève du sophiste Protagoras : il ne faut pas aller le voir sans savoir qui il est vraiment, « quand il s'agit d'une chose que tu considères comme beaucoup plus importante que le corps — l'âme —, quand ton sort — bonheur ou malheur — est tout entier suspendu à sa qualité » (ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγῇ, τὴν ψυχήν, καὶ ἐν ᾧ πάντ᾽ ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου, 313a). L'âme se nourrit de sciences, tandis que le corps se nourrit d'aliments et de boissons (313c–d).

126 Cf. *République*, 603a4–5 : τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς

127 Voir *Protagoras*, 318e : La traduction de λογισμός par « calcul » (du latin *calculus*, caillou, petite pierre servant à compter) joue sans doute aussi un rôle dans l'image négative, voire amorale, que l'on peut se faire du calcul, qui devient, à l'image du caillou, un calcul bassement matériel. En grec le terme λογισμός « calcul, raisonnement » est un dérivé du verbe λογίζομαι « calculer » (ion.-att.), « faire le calcul que, penser que ». Cf. Chantraine 1968[1], 2009, p. 600–601.

128 Cf. *République* IX, 577c–588a.

129 ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας τέχνη (*Protagoras*, 357a).

130 Sur la pureté des plaisirs dans le *Philèbe*, voir notamment *infra* p. 233 sq.

> Il est évident que nous diviserions la métrétique, comme cela a été dit, en y distinguant deux sections : dans une partie, nous placerions l'ensemble entier de tous les arts où l'on mesure le nombre, les longueurs, les profondeurs, les largeurs, les épaisseurs par rapport à leurs contraires ; dans l'autre partie, tous les arts qui ont en vue la juste mesure, le convenable, l'opportun, l'obligatoire, et, d'une façon générale, tout ce qui est venu fixer sa résidence entre ces deux extrêmes. [131]

Comment comprendre la relation entre ces deux métrétiques : sont elles en opposition ou en continuité, comme par exemple lorsqu'on passe des mathématiques à la dialectique [132] ? De fait, il semble bien que Platon fasse allusion dans ce texte à des recherches mathématiques sur l'approximation alternée (par excès et défaut) des grandeurs irrationnelles, où la quantité peut précisément se transmuer en qualité. Ce texte du *Politique* fournirait alors un modèle méthodologique général pour penser le problème du continu. Léon Robin résume ainsi l'enjeu de cette double métrétique (qui rendrait cohérent le passage de la métrétique du *Protagoras* à celle du *Philèbe* [133]) :

> Dans ces spéculations, Platon aurait aperçu un moyen d'accorder entre elles qualité et quantité du moment qu'en celles-ci, avec les notions de variable et d'approximation en plus ou moins, apparaît quelque chose qui ressemble à l'intensité qualitative. Il y a donc là une étape capitale de

131 *Politique* 284e : Δῆλον ὅτι διαιροῖμεν ἂν τὴν μετρητικήν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτῃ δίχα τέμνοντες, ἓν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων. Sur ces deux types de mesure, cf. Rosen 2004, p. 167 sq.

132 Les mathématiques sont ce qui, chez Platon, se rapprochent le plus de la dialectique. Elles constituent même la meilleure préparation à la dialectique. Cf. *République* VII, 522 sq. Dans le *Philèbe*, en 55e, Socrate met les mathématiques en haut de la hiérarchie des arts et des sciences, et souligne que, sans cet art, nous serions contraints d'exercer nos sens par l'expérience et une certaine pratique : « Si, par exemple, on écartait, je suppose, de tous les arts celui du nombre, de la mesure et de la pesée, ce qui de chacun d'eux subsisterait n'aurait, pour ainsi dire, pas grande valeur ! Protarque. — Pas grande valeur, c'est sûr ! Socrate. — Tout au moins, ce qui resterait, après cela, ce serait d'user de conjectures, d'exercer nos sens à force d'expérience et de routine, usant, en outre, de cette faculté d'avoir un coup d'œil sûr, faculté que plusieurs appellent art, lorsqu'elle porte sa force à la perfection grâce à l'exercice et au travail (οἷον πασῶν που τεχνῶν ἄν τις ἀριθμητικὴν χωρίζῃ καὶ μετρητικὴν καὶ στρατικήν, ὡς ἔπος εἰπεῖν φαῦλον τὸ καταλειπόμενον ἑκάστης ἂν γίγνοιτο. ΠΡΩ. Φαῦλον μὲν δή. ΣΩ. Τὸ γοῦν μετὰ ταῦτ' εἰκάζειν λείποιτ' ἂν καὶ τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ καί τινι τριβῇ, ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχρωμένους δυνάμεσιν ἃς πολλοὶ τέχνας ἐπονομάζουσιν, μελέτῃ καὶ πόνῳ τὴν ῥώμην ἀπειργασμένας.) » Cf. Rodier 1926, p. 37–48. Sur le rapport entre Platon et les mathématiques, voir le bel article de Rashed 2013.

133 Delcomminette 2006a, p. 490, note 67, souligne que « les démarches des deux dialogues sont formellement très proches ».

> l'ascension de la Mathématique vers la Dialectique, soit qu'ainsi la première se transforme en une logique, soit plutôt qu'elle s'érige en méthode universelle. [134]

Il est sans doute possible d'interpréter la métrétique du *Protagoras* comme un exemple de la première métrétique, et celle du *Philèbe* comme un exemple de la seconde. Il y aurait un changement de point de vue (de la grandeur à la pureté) tout en conservant une continuité : la grandeur poussée à l'infini se transmue en pureté, comme l'approximation d'une grandeur irrationnelle poussée à l'infini se confond avec cette grandeur même. Ainsi, selon cette ligne d'interprétation, il n'est pas besoin de dénier le caractère platonicien de cette métrétique [135].

Avec l'art de la métrétique du *Protagoras*, nous ne sommes donc pas dans l'échange d'un plaisir contre un autre plaisir dénoncé par Socrate dans le *Phédon* en 68e–69c, échange ne prenant en compte que des considérations d'intérêt sensible. Au contraire, cet art permet de remédier à ce mauvais échange qui se pare du nom de vertu. Dans le *Phédon*, le jouisseur raffiné est décrit comme un fin calculateur : il dédaignera un plaisir immédiat parce que cette abstention ou cette tempérance lui permettent d'atteindre en réalité une jouissance ultérieure qu'il estime supérieure. La tempérance dont il fait preuve n'est qu'apparente. C'est une vertu en trompe l'œil, une *skiagraphia.* Elle est le fruit de la soumission à un plaisir dominant, toujours matériel [136], ce qui autorise à la qualifier d'acte de dérèglement [137]. De fait, c'est l'absence d'une véritable monnaie d'échange, *la*

134 Robin 1968, p. 60, n.1.

135 Cf. Friedländer 1964, p. 30, souligne que si l'on en reste à la conception de la foule, un art de la mesure, une *épistèmè*, est nécessaire pour connaître ce qu'elle nomme « le bien ». P. Friedländer ajoute : « We might take another step if we look back from the perspective of Plato's late works (*Philebus* 55E ; *Statesman* 283C *et seq.*) At this time, when measuring and counting have become still more important for Plato than in his early phase, he is firmly committed to an "art of measurement" (the same word as in the *Protagoras*). This art now deals (...) with anything of which there is number and measure. We know what the word "measure" means in Greek life and for Plato. Thus, it would be difficult to overlook, in the *Protagoras*, a hint at the genuine and pure art of measurement when we read : "What kind of art, or branche of knowledge, it is we shall investigate later" (357B) ».

136 Cf. Trabattoni 2011, p. 53, note 57 : « L'errore del finto intemperante consiste nel mantenere il livello dello scambio sul basso gradino dei piaceri e dei dolori materiali ; per cui, se l'intemperante è colui che si rende schiavo di questo genere di piaceri, il finto intemperante non è certo in grado di sollevarsi da questa situazione. Qualche pagina più avanti Socrate spiega infatti che la mancata astensione da piaceri, dolori e desideri corporei non ha come conseguenza più grave ciò che si potrebbe a prima vista pensare, cioè le malattie o la povertà, ma la formazione di un atteggiamento per cui si ammettono come davvero reali solo gli oggetti fisico-materiali (83b–c) ».

137 *Phédon*, 68e : Ces gens qui ont de la tempérance, sont tempérants par une sorte de dérèglement (ἀκολασίᾳ τινί) : « Nous disons bien que c'est chose impossible ; cette naïve tempérance ne les met pas moins pour autant dans une situation qui ressemble à cela : redoutant en effet d'être privés de certains plaisirs, et avides de ces plaisirs mêmes, ils s'abstiennent d'autres

phronèsis, qui est la cause de ce mauvais échange. Elle seule permet de discerner la réalité de ce qui est échangé :

> Mon cher Simmias, il y a fort à craindre que ce ne soit pas, pour acquérir de la vertu, un mode correct d'échange, celui qui consiste à échanger des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, de la peur contre de la peur — une plus grande quantité contre une plus petite, comme si c'était des pièces de monnaie ; à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une seule monnaie qui vaille et en fonction de laquelle tout doit être échangé : la pensée ! [138]

Dès lors, la métrétique des plaisirs et des peines du *Protagoras*, reposant sur une mesure intelligente est en accord avec le bon échange du *Phédon* reposant sur la *phronèsis*, tandis que le mauvais échange dénoncé dans le *Phédon* correspond à l'échange des plaisirs du *Protagoras* en l'absence de ce savoir qu'est la métrétique [139]. Le problème n'est pas de calculer, mais de calculer sur de mauvais principes. Dans le *Phédon*, Socrate lui aussi, au fond, « calcule », renonçant au bien de la vie au nom d'un autre bien qu'il considère comme supérieur [140].

---

plaisirs, alors qu'ils sont dominés par d'autres. Ils appellent, il est vrai, dérèglement la soumission aux plaisirs, mais ce qui leur arrive en fait, c'est de subir la domination de certains plaisirs quand ils en dominent d'autres (Καίτοι φαμέν γε ἀδύνατον εἶναι, ἀλλ᾽ ὅμως αὐτοῖς συμβαίνει τούτῳ ὅμοιον τὸ πάθος τὸ περὶ ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην. Φοβούμενοι γὰρ ἑτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων ἀπέχονται ὑπ᾽ ἄλλων κρατούμενοι· καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι, συμβαίνει δ᾽ οὖν αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ᾽ ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν) ! ».

138 *Phédon*, 69a : Ὦ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω, ὥσπερ νομίσματα· ἀλλ᾽ ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις·

139 Taylor 2001, p. 260–261 : « When we thus take the argument in its proper context, we see that the *Protagoras* no more teaches Hedonism than the *Phaedo*, which also represents the morality of average men as a business of estimating pleasures and pains against one another. Rightly interpreted, *Gorgias, Phaedo, Protagoras*, are all in accord on the one doctrine to which Socrates commits himself in the present section of our dialogue, the doctrine that "goodness" is knowledge ». Kahn 1996, p. 251, souligne aussi la cohérence entre le *Protagoras* et le *Phédon*, mais pour lui la métrétique du *Protagoras* repose sur « une conception populaire, déficiente ou "servile" de l'*arètè* » : « The conception of virtue based upon the hedonistic calculus in the *Phaedo* text is recognizably that of *Protagoras*. So if Plato in the *Protagoras* is unwilling to speak of *aretè* in connection with this model, but uses euphemisms like "the salvation of our life" (356D3, E8, 357A6), that is likely to reflect his recognition that the prudential scheme developed in that dialogue represents only a deficient, popular or "slavish" conception of *aretè*, based upon the vulgar identification of the good to the pleasant. But he explicitly leaves the way open for a richer notion of wisdom to be developed elsewhere ». C. Kahn reprend ici un article plus ancien, où il développe plus longuement son analyse (« Plato on the unity of the virtues » in Werkmeister 1976, p. 21–39).

140 Cf. Trabattoni 2007, p. 315.

Nous ne partageons donc pas l'analyse des commentateurs pour qui la métrétique est un art hédoniste, et donc un art que le philosophe, Socrate ou Platon, rejetterait aussi. René Lefebvre pense que le *Phédon* n'est pas en contradiction avec le *Protagoras*, mais pour des raisons différentes des nôtres :

> Si l'utilitarisme du *Protagoras* n'est que la sophistique menée par la quantification au plus haut de ses potentialités, il n'y a pas lieu de penser en termes de rupture la critique de ce modèle. Le modèle lui-même n'a jamais été platonicien, ni socratique. En revanche, comme en fait déjà dans le *Gorgias*, les raisons de rejeter un tel modèle sont tirées au clair, selon des raisons éthiques très éloignées de la moralité ordinaire [141]

Pour lui, dans le *Phédon*, ce qui se trouve « dénoncé comme fausse tempérance et fausse vertu n'est autre que la vie dans le calcul des plaisirs décrite par Socrate à la fin du *Protagoras*, soit l'utilitarisme » [142]. Or, le philosophe ne rejette pas le modèle du calcul des plaisirs dans le *Phédon*, ce qu'il critique c'est le mauvais échange des plaisirs, sans métrétique. Le *Phédon* éclaire bien le *Protagoras*, non parce qu'il éclaire le rejet de la métrétique des plaisirs, mais parce qu'il éclaire la nécessité de recourir à une *épistèmè* pour juger des plaisirs.

En revanche, il est certain qu'un hédoniste peut voir dans la métrétique proposée par Socrate dans le *Protagoras* un art dont il pourrait se servir, en évaluant, avec ses propres critères, les plaisirs qu'il jugerait les plus grands. La métrétique des plaisirs, plus ou moins bien comprise, peut servir à tous, au philosophe comme au sophiste. Parce que Socrate reporte à plus tard la définition de cette *technè* et de cette *épistèmè*, il est possible au sophiste de s'en emparer et de voir dans la métrétique le couronnement de son art : la métrétique lui servirait (comme on échange un plaisir contre un plaisir dans le *Phédon*) pour atteindre le bonheur, sa *sophia* des plaisirs à l'aune de laquelle le calcul pourrait s'effectuer ne recouvrant pas le même sens que la *sophia* des plaisirs pour le philosophe [143]. Protagoras, Prodicos et Hippias sont d'ailleurs tous trois d'accord pour approuver la conclusion de Socrate qui consiste à dire que c'est faute de savoir que l'on agit mal et fait des mauvais choix :

> SOCRATE. — Et maintenant avec Protagoras, je vous demande à vous, Prodicos et Hippias, car vous devez participer à cette discussion, si ce que je vous dis vous semble vrai ou faux.
> Il sembla à tous que ce que nous avions dit était vrai. [144]

141 Lefebvre, 2007, p. 120.

142 Lefebvre, 2007, p. 119.

143 La critique du savoir des sophistes et la différence à établir entre leur conception du savoir et celle des philosophes est un des thèmes importants des dialogues de Platon. Voir, par exemple, *Hippias majeur*, 287e–289d.

144 *Protagoras*, 358a : ὑμᾶς δὲ δὴ μετὰ Πρωταγόρου ἐρωτῶ, <ὦ Ἱππία> τε καὶ Πρόδικε κοινὸς γὰρ δὴ ἔστω ὑμῖν ὁ λόγος — πότερον δοκῶ ὑμῖν ἀληθῆ λέγειν ἢ ψεύδεσθαι.

La métrétique est un art utile à tous.

1.6 Savoir et ignorance des plaisirs

1.6.1 La question de l'*akrasia* : cohérence entre le *Protagoras*, la *République* et les *Lois*

La métrétique permet de comprendre ce que signifie « être maître de soi » : c'est la *sophia* pour l'homme. A l'inverse, être inférieur à soi-même est *amathia*, ignorance. Si cette *sophia* est l'œuvre de l'intelligence, elle est celle de l'intelligence des plaisirs : on sort ainsi du dualisme entre savoir et plaisir qui empêche de comprendre le fonctionnement d'un homme. Dans l'homme, plaisir et savoir forment un tout.

Certes, on ne trouve pas dans le *Protagoras* les considérations psychologiques des livres IV, VIII et IX de la *République*. Mais bien qu'il ne décrive pas l'âme, Socrate n'en réfléchit pas moins à ce qui doit être la cause de nos actions : la recherche d'un plaisir soumis à une bonne mesure intelligente, à un *logos* juste sur nos plaisirs. On a donc là un élément qui sera essentiel pour toute la psychologie platonicienne. La question de la *sophia* ne rencontre pas celle de l'hédonisme par hasard. Réfléchir à la *sophia* lorsqu'elle s'attache aux choses humaines en termes de savoir des plaisirs, c'est déjà réfléchir à ce qui fait d'un homme un homme accompli.

Lorsque Socrate dans la *République* décrit l'âme avec ses différentes instances, il souligne combien l'âme dans son entier est affaire de plaisirs. Il considère le plaisir comme essentiel à l'âme humaine. Au livre IX, nous l'avons vu, le philosophe précise que tout entière elle est désirante, et que, pour les trois composantes de l'âme, il y a un plaisir un désir propres [145] : l'une est amie du gain, la seconde des honneurs, la troisième du savoir [146]. Quand un de ces éléments gouverne aux deux autres, il engendre un genre d'homme et de vie [147]. Chaque genre d'homme pense avoir la vie la plus agréable, mais si l'on se demande quelle est la vie dont on peut dire *en vérité* qu'elle est la plus agréable, c'est la vie du philosophe qui l'emporte. Loin de poser un dualisme entre la raison (qui serait le domaine du philosophe) et les plaisirs (qui seraient l'apanage des autres hommes), Socrate fait du philosophe l'homme qui, par nature, connaît le mieux les plaisirs, car sa connaissance n'est pas extérieure aux plaisirs : il possède une

---

Ὑπερφυῶς ἐδόκει ἅπασιν ἀληθῆ εἶναι τὰ εἰρημένα.

145 *République*, 577c–588a (texte déjà convoqué dans l'Introduction de ce livre).

146 *République*, 581a–b.

147 M. Dixsaut (Dixsaut 2003, p. 342) a raison de rappeler que ces genres ne sont pas des catégories entre lesquelles répartir tous les hommes. Ils sont purs et non-empiriques. L'homme démocratique, par exemple, a une vie « anarchique » et ne pourrait entrer dans aucun.

empeiria bien plus étendue que les autres [148], il possède seul la *phronèsis* qui fait qu'un homme se commande à lui-même [149] et le *logos*, qui est l'instrument du jugement [150]. Il est dès lors le mieux à même de distinguer entre eux et de mettre au jour les plaisirs véritables, alors que chez les autres hommes, le plaisir n'est qu'une ombre de plaisir, faute d'un véritable savoir des plaisirs [151].

Bien entendu, la théorie de la motivation dans le *Protagoras* et les développements sur l'âme dans la *République* restent différents. Mais si la *République* prend en compte toute la complexité de l'âme, si elle pense l'*akrasia* et fait de l'âme le lieu possible de conflits entre ses différents éléments, notamment au livre IV, elle ne s'oppose pas pour autant au *Protagoras*, contrairement à ce que de nombreux commentateurs avancent. Il en est de même dans les *Lois.*

1.6.2 Objections possibles

Les critiques relèvent en général deux éléments distinctifs majeurs :

— D'une part, la quasi ignorance des facteurs affectifs comme cause de nos actions dans le *Protagoras*, à la différence de la *République* ou des *Lois* [152]. Socrate réfute en effet la conception de la foule sur la cause de nos actions formulée en 352b–c : si la multitude pense que le savoir a bien moins de puissance que les affects (l'amour, la peur, le plaisir, la peine), en réalité tous ses actes rendent compte de l'état de son savoir, réel ou illusoire. C. Kahn n'hésite pas à dire à la lecture du *Protagoras* :

> We are immediatly struck by the total disregard of emotional, affective, or otherwise non-rational factors in human motivation. [153]

— D'autre part, la négation de l'*akrasia* [154] dans le *Protagoras* — pour le philosophe, il n'y a pas, contrairement à ce que la foule pense habituellement, de conflit entre passions et savoir —, à la différence de la *République* et des *Lois*

---

148 Cette *empeiria* attribuée au philosophe est une réponse directe à l'accusation de Calliclès dans le *Gorgias* (484c8–d7), selon lequel les philosophes n'ont aucune expérience des lois de la cité, des discours dont il faut user, des désirs et des plaisirs, donc des caractères des hommes. Or les livres VIII et IX de la *République* témoignent à l'évidence de son expérience des caractères humains. Cf. Dixsaut 2005, p. 343–344.

149 Cf. *République* IV, 443b.

150 Pour une analyse plus précise des trois termes *empeiria, phronèsis* et *logos*, cf. Dixsaut 2005, p. 343–345.

151 Cf. *République*, 583b3–5.

152 Cf. Lefebvre 2009.

153 Kahn 1996, p. 227.

154 Notons que le terme n'est pas employé dans le *Protagoras.* Sur le refus de l'*akrasia*, voir Brickhouse et Smith 2013, p. 191–192.

où les conflits possibles sont longuement décrits, dans leur fonctionnement et dans leurs conséquences [155]. Ainsi, pour C. H. Khan :

> The identification of virtue with knowledge and the reinterpretation of *akrasia* as an intellectual mistake are difficult to reconcile with the theory of virtue and non-rational motivation in the *Republic.* These two moral psychologies are so radically different that the Socrates of the *Protagoras* appears to be a different philosopher — or, at least, the spokesman for a different philosophy — from the Socrates of the *Republic*. [156]

Christopher Rowe distingue alors les dialogues intellectualistes, qui s'appuient sur une position socratique, et dont fait partie le *Protagoras*, et les dialogues non-intellectualistes, où Platon s'est éloigné de cette position socratique, dialogues dont fait partie la *République.* Dans ce dernier dialogue, Platon ne soutient plus que toute action mauvaise est due à l'ignorance :

> This is what the Socrates of the *Republic* then famously denies : that is, when he argues in Book IV for the existence of two irrational parts of the soul, which can — and this is the crucial point — actually overcome reason, perhaps even knowledge. [157]

155 Pour une contribution intéressante mais non exhaustive (et pour cause) à la question de l'*akrasia*, voir Bobonich et Destrée 2007.

156 Kahn 1996, p. 224. Cf. Vlastos 1988, p. 89–111, affirme que l'introduction de la tripartition de l'âme dans la *République* est incompatible avec la position de Socrate dans le *Protagoras*, où « l'intellect est tout puissant pour contrôler les ressorts de l'action. L'action mauvaise, croit-il [Socrate], ne peut être due qu'à l'ignorance du bien » (nous traduisons). Dans le même sens, voir aussi, Kraut et Penner 1992, p. 5 sq. et 127 sq. C. H. Kahn (Khan 1996, p. 232–247) pense que ce changement de position sur l'*akrasia* entre le *Protagoras* et la *République* n'est qu'apparent. Pour lui, en effet, Socrate ne fait pas sien le refus de l'akrasie, ce refus est simplement stratégique : « Much of Socrates'reasoning here is manipulative and insincere. But why has Plato made Socrates seem so perverse ? I suggest that Socrates is here deluding the sophists with a rationalist theory of choice » (p. 242) ; « If the denial of *akrasia* is understood not as a thesis to which Socrates (or Plato) is committed, but as a dialectical device for bringing the many and the sophists to accept the Socratic paradox and the unity of the virtues in knowledge, then again there is no conflict with the *Republic* » (p. 243). Nous ne partageons pas l'analyse de C. H. Kahn, même si nous pensons aussi que les deux dialogues ne sont pas contradictoires sur l'*akrasia*.

157 Rowe 2007 (= 2007a), p. 93. Sur l'intellectualisme de Socrate dans les premiers dialogues et les problèmes qu'il soulève, voir Penner et Rowe 2005, p. 216–230. Les deux auteurs définissent deux traits essentiels de l'intellectualisme de Socrate : « Socratic intellectualism, as we construe it, is a psychology of action. It offers an explanation-scheme for every so-called "voluntary" action whatever. It has at least two unusual features that need to be noticed right away. The first (…) is the extremely intellectual-looking character of the explanations involved : every intended action conforms to the agent's belief at the moment of action as to what is best for the agent in the agent's circumstances. The second unusual feature (…) has to do with the question whether, if the agent does something he or she *thinks* is best for

La conséquence de cette évolution pour Christopher Rowe est importante, puisqu'elle explique que la dialectique n'est plus suffisante pour persuader les hommes de faire le bien. Il faut user d'autres moyens de persuasion, politiques, rhétoriques ; en d'autres termes, des moyens qui ne sont pas rationnels :

> If we all possess irrational elements or parts that are capable of causing us to act independently of, or even in direct contravention of, what our reason tells us to do, then it will plainly be insufficient merely to *talk* to people, in the way that the Socrates of the dialogues seems to do, in order to change their behaviour ; we shall need to deal with their irrational parts as well — which will require irrational, i.e. *political*, and *rhetorical*, means. It is no accident, I propose, that a large part of the rest of the *Republic* is occupied with talk about political institutions, including a state-run education system involving what in many a kind of conditionning. [158]

Louis-André Dorion attribue quant à lui l'évolution du *Protagoras* à la *République* à la tripartition de l'âme dans ce dernier dialogue :

> En raison de la partition de l'âme, dans la *République*, Socrate reconnaît ouvertement ce qu'il se refuse à admettre dans le *Protagoras*, à savoir non seulement qu'il peut y avoir un conflit entre la raison et les désirs, mais également qu'il est possible d'être dominé par les désirs [159]. La supériorité sur soi, dans la *République*, ne désigne donc plus le savoir, comme dans le *Protagoras*, mais le rapport de domination que la raison doit exercer sur les désirs (IV, 431a). Si le fait d'être inférieur à soi-même consiste en la domination que la moins bonne partie de l'âme exerce sur la meilleure (IV, 431a–b), Socrate reconnaît donc, dans la *République*, l'interprétation courante qu'il récusait dans le *Protagoras*, à savoir que la raison peut être dominée et vaincue par les désirs. [160]

1.6.3 La connaissance nécessaire des affects

Les commentateurs ont raison de souligner que Socrate dans le *Protagoras* réfute la conception courante de la multitude selon laquelle les affects l'emportent

---

him or her in the circumstances, and the action turns out not to have been best for him or her, the agent wanted to do the action in question » (p. 216).

158 Rowe, *ibid.* Voir aussi Rowe 2003, p. 17–32. Pour C. Rowe, l'évolution est grande depuis le Socrate des premiers dialogues : « How different *this* Socrates is from the essentially a-political or un-political, Socrates of the *Apology*, or the *Crito*, or… Socrates' claim that what was needed was philosophy, dialectic ; thinking things through. But now that is no longer enough : one may think as much as one likes, and yet if we pay them to heed, our irrational elements may still ambush us, by night if not day by day ». Cf. *République* IX, 571b4, 572a1.

159 Léontios est en effet vaincu par le désir (κρατούμενος δ'οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας : 441a1). Sur la fonction du *thumos* dans la *République*, voir Renaut 2013.

160 Dorion 2009, p. 75.

souvent sur la connaissance ou le savoir du bien. Ils ont également raison de souligner que dans la *République* ou les *Lois* le philosophe décrit souvent une âme gouvernée par les affects, une âme dont la raison n'est pas assez puissante face à eux. On peut citer en exemple la description de l'homme oligarchique faite au livre VIII de la *République* en 553 sq. : succédant à l'homme timocratique, il détrône l'ardeur de la place qu'elle occupait dans l'âme et y installe le désir et sa soif d'argent. Il fait s'agenouiller l'élément raisonnable et l'élément ardent, tels des esclaves devant le roi des Perses et les contraints à obéir aux ordres du désir :

> Quant à l'élément raisonnable et l'élément ardent, m'est avis qu'il les fait s'asseoir à terre de part et d'autre, à ses pieds, et les rend esclaves de ce dernier : il ne laisse le premier ni calculer ni examiner rien d'autre que les moyens, à partir de moins d'argent, d'en acquérir plus ; et le second, il ne le laisse admirer et honorer rien d'autre que la richesse et les riches, et tirer gloire d'aucun autre honneur que de l'acquisition de richesses, ou de tout ce qui peut y mener [161].

Christopher Rowe a ainsi tout à fait raison de dire que, dans la *République*, les deux parties irrationnelles de l'âme l'emportent souvent sur la raison, et que le philosophe prête une grande attention aux moyens non-rationnels de persuader le citoyen d'agir selon la justice.

Notre lecture du texte diverge cependant sur un point essentiel : le philosophe dans le *Protagoras* ne nie pas la force de nos affects, car en mettant au jour le ressort hédoniste de nos actions, Socrate montre toute la force du plaisir et de sa quête comme cause de nos actions. Il souligne que le désir ne connaît que l'immédiatement agréable ou l'immédiatement utile, et valorise ce qui plaît et séduit, ce qui explique la force du plaisir qui l'emporte. Il souligne aussi que le désir ne désire que ce qui lui semble bon [162], et ce qui lui semble bon est le plaisir et mauvais la peine : c'est ce qui explique que l'âme qui succombe à un plaisir y consent non comme à un mal mais comme à un bien, soit parce qu'elle lui procure un bien immédiat, soit parce qu'elle le juge meilleur que la douleur qu'il

161 *République*, 553c–d : τὸ δέ γε, οἶμαι, λογιστικόν τε καὶ θυμοειδὲς χαμαὶ καὶ ἔνθεν παρακαθίσας ὑπ' ἐκείνῳ καὶ καταδουλωσάμενος, τὸ μὲν οὐδὲν ἄλλο ἐᾷ λογίζεσθαι οὐδὲ σκοπεῖν ἀλλ' ἢ ὁπόθεν ἐξ ἐλαττόνων χρημάτων πλείω ἔσται, τὸ δὲ αὖ θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους, καὶ φιλοτιμεῖσθαι μηδ' ἐφ' ἑνι ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἐάν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρῃ.

162 Cf. *Protagoras*, 358c–d : « De quoi s'agit-il donc, dis-je, sinon de ce que personne, volontairement, ne tend vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il pense être mauvais, et qu'il n'est pas, semble-t-il, dans la nature de l'homme, de vouloir tendre vers ce qu'il pense être mauvais, au lieu de tendre vers ce qui est bon ? (ἄλλο τι οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν·) ».

y aurait à ne pas le satisfaire. En expliquant que nos actes mauvais sont dus à notre ignorance des bons plaisirs, le philosophe ne rejette donc pas la puissance des affects, bien au contraire. Mais il pose la nécessité d'avoir un véritable savoir des plaisirs et des peines pour les penser correctement et déterminer ce qui peut nous rendre pleinement heureux.

En outre, nous pensons que si, dans la *République* et les dialogues suivants, la raison est vaincue par les parties non rationnelles de l'âme, c'est parce que la partie rationnelle de l'âme n'est pas en état de connaissance. Si nous rejoignons la lecture de Christopher Rowe lorsqu'il dit que les deux éléments irrationnels de l'âme « actually overcome reason », nous nous en éloignons lorsqu'il ajoute « perhaps even knowledge ». Car, d'après notre lecture des textes, le *logistikon* n'est pas toujours à entendre comme l'élément qui possède l'*épistèmè.* Ainsi, nous partageons l'analyse de J. Mouracade qui souligne la nécessité de ne pas confondre les deux définitions suivantes du refus de l'*akrasia* : (1) « It is impossible for knowledge to be overcome by non rational motivations in the soul » et (2) « It is impossible for reason to be overcome by non rational motivations in the soul ». Les distinguer permet de ne pas opposer le *Protagoras* et la *République* sur le refus de l'*akrasia* éclairé par la première affirmation [163].

Regardons de près ce qu'est l'*akrasia* dans la *République* et dans les *Lois* pour comprendre la cohérence de ces dialogues avec le *Protagoras.* Dans la *République* et dans les *Lois*, l'*akrasia* c'est la tyrannie des sens : les désirs démesurés de l'âme entrent en conflit avec notre *orthos logos*, au point d'avoir le dessus sur lui. Mais l'élément raisonnable, au moment où il entre en conflit avec ces désirs et plaisirs démesurés, n'a pas la stabilité de la connaissance qui lui permettrait d'ordonner ces désirs. Il n'est pas en état de connaissance, il ne possède pas l'*épistèmè.* Il est de l'ordre de la *doxa*, ce qui n'en fait pas un savoir véritable. En témoigne l'analyse de l'ignorance faite par l'Athénien dans les *Lois* :

> Cette discordance entre la peine et le plaisir d'une part, et, d'autre part, l'opinion raisonnable, je déclare qu'elle est la suprême ignorance, et la plus grande. [164]

Or le *Ménon* nous rappelle combien toute opinion est irrationnelle et instable, qu'elle soit vraie ou fausse. Semblables aux statues de Dédale, les opinions ne cessent de s'enfuir pour laisser place à d'autres. Et la perte d'une opinion vraie, si involontaire qu'elle soit, est tout à fait possible sous l'effet d'une douleur ou d'un plaisir, car l'opinion vraie n'est pas ancrée dans l'âme par les liens solides de l'*épistèmè*. Si les opinions sont à ce point instables et qu'elles ne cessent de s'évader, c'est que, contrairement au savoir, elles ne sont pas enchaînées

163 Mouracade 2016, p. 33–46.

164 Cf. *Lois*, 689a–b : ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δέ (texte cité *supra* p. 17 note 66).

par le lien du raisonnement causal [165] : elles peuvent donc être vaincues par les assauts du plaisir. La *doxa* n'est pas une *épistèmè*, elle n'en possède pas la stabilité [166]. Socrate, au livre VI de la *République*, rappelle aussi à Glaucon le caractère aveugle de ceux qui possèdent une opinion sans science, quand bien même cette opinion est vraie :

> Hé quoi ! dis-je, ne vois-tu pas que les opinions qui ne s'appuient pas sur la science font toutes piètre figure ? Les meilleures d'entre elles sont aveugles. Ou trouves-tu quelque différence entre des aveugles qui vont droit chemin, et ceux qui ont une opinion vraie de quelque chose sans en avoir l'intelligence ? — Je n'en trouve aucune, dit-il. [167]

On voit bien que dans la *République* les conflits psychiques qui conduisent à l'*akrasia* sont le fruit d'une lutte entre une opinion juste et des désirs et plaisirs qui finissent par l'emporter, car l'opinion écoute les sirènes de la persuasion opérée par certains plaisirs et désirs [168]. Les plaisirs nuisibles peuvent fasciner une âme et faire chanceler son opinion vraie. Cette fascination, Socrate la prend en compte pour construire sa cité juste, notamment lorsque, au livre IV, il réfléchit à la meilleure façon de choisir ses gardiens [169]. Il faut veiller à ce que rien ne les détourne du bien de la cité : il faut donc éprouver les opinions de leur âme. Le philosophe distingue les opinions vraies des fausses. Alors qu'on se défait volontairement d'une opinion fausse quand on a compris qu'elle l'était, la perte d'une opinion vraie ne peut être qu'involontaire car personne ne consent volontairement à être privé de quelque chose de bon. L'homme qui subit une telle perte est victime d'un vol, s'il se laisse dissuader ou s'il oublie ; il est violenté, s'il change d'opinion sous l'effet d'un chagrin ou d'une douleur ; il est ensorcelé s'il est fasciné par le charme d'un plaisir, ou troublé par la crainte. L'âme du jeune gardien sera donc éprouvée afin de voir si, au terme de nombreuses épreuves, son âme en sort indemne. L'une de ces épreuves consistera à le transporter au milieu d'objets effrayants, puis à le relancer dans les plaisirs. On saura alors

165 *Ménon*, 97b–98a. « Les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, sont une belle chose, et tout ce qu'elles produisent est un bienfait ; mais elles ne consentent pas à rester longtemps et cherchent plutôt à s'échapper de notre âme, tant qu'on ne les a pas enchaînées par un raisonnement de causalité (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαι εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ) ». Sur le terme δραπετεύουσιν, cf. Hérodote, *L'Enquête* VI, 11, où δρηπέτῃσι est associé à δούλοισι·

166 Cf. Delcomminette 2008, p. 24.

167 *République*, 506c : Τί δέ; εἶπον· οὐκ ᾔσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί· ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες; - — Οὐδέν, ἔφη.

168 Cf. *Timée*, 51e : alors que l'intellect est « inébranlable à la persuasion (ἀκίνητον πειθοῖ) », l'opinion « peut être modifiée par elle (μεταπειστόν) ».

169 *République*, 412e–413e.

lequel réussit à rester décent en toute circonstance, à règler sa conduite sur les lois du rythme et de l'harmonie, à se montrer le plus utile à lui-même et à la cité, à être, en d'autres termes, fidèle gardien de lui-même et de l'état. Tous les gardiens ne seront pas choisis car la puissance des plaisirs est telle qu'un grand nombre d'âmes succomberont à leur fascination : l'opinion vraie sera très souvent vaincue par les assauts du plaisir, ce qui la rend, au fond, plus instable que l'opinion fausse.

Dans le même sens, toujours la *République*, le philosophe montre bien comment les plaisirs bigarrés, superflus et sans distinction de l'homme démocratique réussissent à l'emporter dans son âme car « ils se sont rendus compte qu'elle est vide de connaissances, de belles habitudes et de ces discours vrais, qui sont, dans la pensée des hommes chers aux dieux, la meilleure garnison et les meilleurs gardiens » [170]. Les désirs et plaisirs irrationnels ont pu s'emparer de l'acropole de son âme précisément parce qu'elle ignore son bien véritable et qu'elle croit qu'il réside dans l'atteinte de tous les plaisirs, quels qu'ils soient.

Ainsi, selon notre lecture des textes, la partie rationnelle de l'âme (le *logistikon*) peut manquer de force, mais à ce moment là elle n'est pas en état de connaissance. Le *logistikon* peut être appelé raison ou élement raisonnable, il n'a pas pour autant toujours la force de l'*épistèmè*, ce qui explique les conflits dans l'âme. De fait, le *logistikon* chez Platon est partie de l'âme, tandis que l'*épistèmè* est un état autant que la *doxa*. Le *logistikon* peut donc se trouver dans un état d'*épistèmè* ou de *doxa*, car les *doxai* ne sont pas le fait de la seule partie irrationnelle de l'âme, mais appartiennent à ses trois parties, y compris au *logistikon* [171]. En témoigne le passage de la *République* sur les illusions optiques auxquelles les hommes peuvent être en proie, où « la partie de l'âme qui opine contre la mesure n'est pas la même que celle qui opine conformément à la mesure » [172]. Celle qui se fie à la mesure et au calcul doit être la partie la meilleure de l'âme, tandis que celle qui va à son encontre doit être celle qui est de moins bonne qualité en nous. Nous rejoignons l'analyse de S. Delcomminette qui montre très bien la distinction à faire entre parties et facultés de l'âme chez Platon :

> Toutes les δόξαι ont la même constitution, et celles qui résultent d'un raisonnement ne diffèrent pas par nature de celles qui naissent sponta-

170 *République*, 560b : αἰσθόμεναι κενὴν μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν, οἳ δὴ ἄριστοι φρουροί τε καὶ φύλακες ἐν ἀνδρῶν θεοφιλῶν εἰσι διανοίαις.

171 En termes aristotéliciens, il peut avoir deux *hexeis* différentes. L'*épistèmè* est la vertu dianoétique. Sur la différence entre les parties et facultés de l'âme chez Platon et Aristote, cf. Decomminette 2011, p. 15–29. Sur la présence de δόξαι au sein des trois parties de l'âme chez Platon, voir aussi Moline 1978, p. 11 sq.

172 *République*, 603a : τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ οὐκ ἂν εἴη ταὐτόν. Sur ce texte, cf. Delcomminette 2008, p. 33–34.

> nément à la suite d'une sensation quelconque. Bien plus, toutes peuvent être soit vraies soit fausses, car tel est le lot de toute δόξα en tant que telle ; et le fait que seule celle du λογιστικόν résulte d'une recherche de la vérité ne garantit pas encore qu'elle l'a atteinte, tant que cette recherche ne s'est pas muée en science. [173]

Comme S. Delcomminette l'ajoute très justement,

> cette distinction entre le λογιστικόν comme organe et la connaissance comme faculté de cet organe a une conséquence fondamentale, à savoir la nécessité de distinguer entre le λογιστικόν et l'intelligence (νοῦς, νόησις). [174]

Le *logistikon* ne s'identifie pas à cette faculté qu'est la connaissance. Il n'en est que l'organe. La *doxa* peut donc être le fait du *logistikon.* Nous pouvons ainsi répondre à une objection qui consisterait à dire qu'il est impossible de soutenir à la fois que l'hédonisme du sophiste et du vulgaire est ignorance et que cet hédonisme est logistique.

La lecture du début du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* permet de soutenir notre interprétation : lorsqu'Aristote réfléchit aux questions soulevées par l'incontinence, il fait état d'un débat sur la possibilité de l'*akrasie*, alors même que la science est conçue comme toute puissante. Pour certains, dit-il, l'*akrasie* est possible lorsque l'*opinion* se substitue à la science :

> Car s'ils conviennent du fait que rien n'est supérieur à la science, en revanche ils ne souscrivent pas à l'idée que personne n'agit à l'encontre de ce qui lui semble le mieux. Et c'est pourquoi ils soutiennent que l'intempérant, lorsqu'il est dominé par ses plaisirs, n'est pas en possession d'une science, mais d'une simple opinion. [175]

L'existence de tels débats montre bien que la raison pouvait être comprise comme un élément du domaine de la *doxa*, c'est-à-dire de l'opinion, ce qui explique son manque de force face à la puissance de certains désirs. L'opinion peut être mise en minorité : on peut être incontinent tout en jugeant correctement, mais d'un jugement d'opinion qui s'avère trop faible, et non d'un jugement de science [176].

---

173 Delcomminette 2008, p. 35.

174 Delcomminette 2008, p. 36.

175 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1145b21–1146a4 : τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμης μηθὲν εἶναι κρεῖττον ὁμολογοῦσι, τὸ δὲ μηθένα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσι, καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκρατῆ φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κτατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν. Cf. Dixsaut 2003, p. 67.

176 Sur ce passage, cf. Gauthier et Jolif 1970, p. 594. Ces commentateurs rappellent que la distinction psychologique entre opinion et science est attestée par les *Définitions* pseudo-platoniciennes en 414b–c (voir Ingenkamp 1967). La distinction est psychologique en ce qu'elle tourne autour du caractère « inébranlable » (ἀμετάπτωτον / ἀμετάπειστον) de la

Ainsi, le philosophe qui réfléchissait déjà dans le *Protagoras* à la *sophia* véritable, en soulignant que le plaisir ne peut en aucun cas l'emporter sur le savoir, précisément parce qu'elle fait défaut (il n'y a donc pas, en ce sens, d'*akrasia* car la lutte évoquée par la foule n'est pas celle des plaisirs contre le savoir), réinterprète jusque dans les *Lois l'akrasia* en termes d'*amathia* par le biais de l'opinion si contraire au savoir. On comprend ainsi la cohérence entre le *Protagoras* et les dialogues de la *République* ou des *Lois*, où les conflits psychiques sont décrits avec la victoire possible de désirs et de plaisirs nuisibles à l'homme sur une raison qui ne possède pas l'*épistèmè*. De fait, du *Protagoras* aux *Lois*, le philosophe poursuit sa réflexion sur la puissance du plaisir et fait toujours de l'ignorance la source du vice. Socrate dans le *Protagoras*, sans attendre l'intervention de l'*épithumètikon*, sait déjà que l'homme peut être vaincu par les plaisirs. Il sait bien la puissance de ces plaisirs qui le sollicitent et exigent une satisfaction immédiate. Son « intellectualisme » consiste à dénoncer comme une erreur de calcul le choix en faveur de tels plaisirs [177].

Car l'ignorance ne fait pas seulement mal calculer, ce que l'on voit dans le *Protagoras*, mais elle permet aussi à ce qu'il y a d'irrationnel en nous de prévaloir sur ce qui est rationnel, ce que l'on voit dans la *République* et dans les *Lois*. Et s'il est vrai que dans la *République*, l'*épithumètikon* est distinct du *logistikon*, il est aussi vrai que la domination du premier sur le second se présente comme une erreur du *logistikon* qui se laisse submerger par l'*épithumètikon* : si l'on revient à notre homme oligarchique décrit dans le livre VIII, on voit bien que l'élément raisonnable en lui raisonne mal ou calcule mal — le verbe *logizesthai* est employé en 553d2 — puisqu'il ne recherche que les moyens d'accroître sa fortune. Il est donc déjà déformé et corrompu [178] si bien qu'il n'est plus maître de

---

science par rapport à l'opinion. Les deux définitions formalisent un peu deux textes du *Timée*, en 29b et 51e (on retrouve dans le premier le terme ἀμετάπτωτον et dans le second le terme μεταπειστόν).

177 Cf. Trabattoni 2000, p. 610. Selon nous, d'ailleurs, Platon ne passe pas d'une conception intellectualiste (soutenue dans ses premiers dialogues) à un anti-intellectualisme, à partir de la *République.* Et la philosophie, dès les premiers dialogues, ne s'adresse pas seulement à la partie rationnelle de l'âme. Ainsi, au début du *Charmide*, en 156b–157c, Socrate se propose de dispenser des « incantations » devant guérir aussi bien l'âme que le corps (le mal de tête). L'analyse de la *sophrosunè* est la même que celle de la *dikaiosunè* dans la *République.* Cf. Taylor 2001, p. 52. Dans le *Ménon*, en 80a–b, Socrate est comparé par Ménon à un poisson torpille qui engourdit tous ceux qu'il approche. Socrate est qualifié d'ensorceleur, d'enchanteur, de magicien, signe que la philosophie s'adresse aussi à nos affects. Dans le *Banquet*, en 194a, et 215b–e, Socrate fait aussi figure de magicien. Voir aussi *infra* p. 183, note 686.

178 Pour Socrate, en *République* IV, 444b, l'injustice consiste en une dissension entre les différentes fonctions de l'âme, « en empiètements mutuels de toute sorte, en une tendance de chacune à faire des choses qui lui sont étrangères (πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην) ». On voit donc bien ici que l'élément qui désire le savoir est aussi déjà déformé. L'âme injuste est tout entière malade (cf. *République*, 444e).

lui-même [179]. Cette erreur possible du *logistikon* est la raison même de la *paideia* si importante pour le philosophe, car éduquer un homme c'est permettre à son âme de ne pas se laisser aveugler ou ensorceler par des illusions trompeuses et séduisantes. Au livre VII, Socrate affirme que toute âme possède une puissance d'apprendre, et que son organe pour apprendre, son intelligence, est comparable à un œil qui a la capacité de voir mais ne s'oriente pas forcément par lui-même vers ce qu'il importe de regarder. Socrate définit alors l'éducation :

> Ce serait, dis-je, l'art de retourner cet organe lui-même, l'art qui sait de quelle façon le faire changer d'orientation le plus aisément possible, non pas l'art de produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà, sans être correctement orienté ni regarder là où il faudrait, mais l'art de trouver le moyen de le réorienter. [180]

C'est le sens de l'allégorie de la caverne [181]. Sortir de la caverne et diriger son œil vers le soleil de la vérité, c'est permettre à son âme de sortir de l'illusion à laquelle elle est en proie. Le double mouvement de sortie et de retour de l'âme par rapport à la caverne symbolise cette réorientation nécessaires de nos facultés par l'éducation : recevoir une bonne éducation, c'est se libérer du point de vue partiel et figé que nous avons spontanément sur les choses, symbolisé par la situation de prisonniers dans la caverne, pour acquérir par un détour — la sortie de la caverne — un autre type de regard : l'allégorie s'achève par un retour dans le même monde, mais désormais vu différemment. Ce n'est donc pas un retour à l'identique, puisque la faculté de comprendre et de juger aura été complètement transformée. Il s'agit de sortir de son ignorance.

Cette même idée d'une âme déformée et formée à nouveau sous l'effet de l'éducation, se retrouve aussi dans le mythe du *Timée* en 44b–c : une fois enchaînée à un corps mortel, l'âme devient « d'abord et primitivement folle (νῦν κατ᾽ ἀρχάς τε ἄνους) » ; l'ordre dans l'âme se rétablit peu à peu lorsque l'afflux des substances qui nourrissent le corps diminuent, tandis que les révolutions de l'âme suivent leur voie propre, s'affermissent et se stabilisent :

> Elles donnent à l'Autre et au Même leurs noms exacts, et elles font en sorte que celui qui les possède acquière le bon sens. Si, avec cela, on a recours à un bon régime d'éducation, il devient un être complet et parfaitement

179 Cf. *République*, 430e–431b. Socrate réfléchit à l'expression en apparence paradoxale « être plus fort que soi-même » (τὸ κρείττω αὑτοῦ), ainsi qu'à son corollaire « être plus faible que soi-même » (τὸ ἥττω ἑαυτοῦ). « Être plus faible que soi-même », c'est laisser en soi dominer ce qu'il y a de pire.

180 *République*, 518d : τούτου τοίνυν, ἦν δ᾽ ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ᾽ ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι.

181 *République*, 514a–517c.

> sain et il échappe à la plus grave maladie. Au contraire, s'il a été négligent, s'il a mené une vie boiteuse, alors il retourne de nouveau dans l'Hadès, à l'état d'être inachevé et insensé. [182]

Ce passage du *Timée* éclaire les conflits de l'âme décrits dans la *République* et dans les *Lois* car si l'âme, une fois incarnée, reste insuffisamment éduquée, elle ne peut prétendre posséder un élément raisonnable sain et en bonne santé. En revanche, sous l'effet de l'éducation, l'âme reprend forme, et elle évite ainsi de tomber dans la plus grave des maladies en retrouvant sa raison [183].

Le *Protagoras* permet de comprendre que l'absence de *sophia*, l'ignorance humaine, n'est pas une erreur parmi d'autres, c'est l'erreur la plus grave, celle qui prive l'homme des moyens de réussir dans sa vie privée comme dans sa vie publique :

> Vous avez accordé que c'était à un manque de science qu'il fallait imputer les choix fautifs en matière de plaisirs et de peines (c'est-à-dire de biens et de maux). Vous avez accordé aussi auparavant qu'on manque non seulement de science en général, mais de science de la mesure. Or une action fautive, dépourvue de science, vous savez très bien vous-mêmes qu'il s'agit d'une action due à l'ignorance. De sorte que voilà ce que c'est, se laisser vaincre par le plaisir : c'est l'ignorance maximale. [184]

Si notre calcul des plaisirs est erroné, c'est que nous pouvons avoir une opinion fausse sur le plaisir que nous éprouvons. En d'autres termes, l'erreur de jugement sur son propre plaisir est possible, ce qui apparaîtra dans les dialogues

---

182 *Timée*, 44b–c : τό τε θάτερον καὶ τὸ ταὐτὸν προσαγορεύουσαι κατ᾽ ὀρθόν, ἔμφρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν. Ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνησεταί τις ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως, ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς, τὴν μεγίστην ἀποφυγὼν νόσον, γίγνεται· καταμελήσας δέ, χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζωήν, ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου πάλιν ἔρχεται.

183 L'éducation consiste précisément à remédier aux « vices de constitution » : « Car personne n'est méchant de son plein gré, mais c'est par quelque disposition maligne du corps, et par une mauvaise éducation, que le méchant devient méchant (κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, *Timée* 86e) ».

184 *Protagoras*, 357d–e : Καὶ γὰρ ὑμεῖς ὡμολογήκατε ἐπιστήμης ἐνδείᾳ ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας· ταῦτα δέ ἐστιν ἀγαθά τε καὶ κακά· καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ πρόσθεν ἔτι ὡμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς· ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθίᾳ πράττεται. Ὥστε τοῦτ᾽ ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθίᾳ ἡ μεγίστη· La conséquence de cette analyse, c'est que nul n'est méchant volontairement : « Personne, volontairement, ne va vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il imagine être mauvais : ce n'est pas, semble-t-il, dans la nature de l'homme de vouloir aller vers ce qu'il imagine être mauvais, de préférence au bon » (ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδ᾽ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ᾽ ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν, 358 c-d). Sur ce point, voir Merker 2006, p. 191–200, et Merker 2011, p. 325–363. Xénophon, dans les *Mémorables*, III, 9, 4, affirme que pour Socrate conduite raisonnable et discernement lucide ne font qu'un, car, lorsqu'on voit le bien, on le met en pratique.

platoniciens comme un élément essentiel pour dégager le plaisir de l'expérience purement sensible de la jouissance. Car si l'on s'en tient à cette expérience immédiate et purement sensible, l'homme devient la mesure de toute chose, et la conception protagoréenne des choses est légitimée. Avec la métrétique, cette conception est dépassée [185]. Ce sera un point important du *Gorgias* et du *Philèbe* où le philosophe tentera de convaincre Calliclès d'un côté, Philèbe et Protarque de l'autre, de la nécessité de sortir de l'instantanéité de l'expérience du plaisir afin de discerner entre les plaisirs et les ordonner au *logos*.

En introduisant la question de la temporalité nécessaire à l'évaluation des plaisirs, le *Protagoras* nous indique ainsi une piste pour éviter de sombrer dans la pire des ignorances. L'erreur consiste à ne pas considérer les plaisirs dans leur immédiateté : pour ne pas croire à la vérité de tout plaisir, il est essentiel de pas le réduire au sentiment de pure jouissance instantanée [186]. Il est donc essentiel de faire du plaisir un plaisir humain, c'est-à-dire un plaisir qui nous accomplisse en tant qu'hommes et qui se tourne vers ce qui pleinement nous réalise. Il y a ici chez Platon l'idée selon laquelle le plaisir des hommes, êtres dotés d'intellect, n'est pas celui des animaux : il ne se réduit pas à l'immédiat, à l'instantané, car les hommes ont la possibilité de calculer. Le plaisir des hommes

185 Cf. Wesoly 2004, p. 519 : « si sottintende qui (...) il voluto ed implicito superamento del fenomenismo relativistico di Protagora con la sua famosa formula del *metron anthropos* ». « Il relativista Protagora non avrebbe accettato la scienza come criterio e valore, dato che non era d'accordo con Socrate nel considerare l'*arete* come *episteme*, e sappiamo inoltre che volle scalzare i fondamenti della matematica (cf. 80 B 7 DK) ». Dans le *Théétète*, Socrate cherche aussi à réfuter le *metron anthropos* de Protagoras. Il cherche la définition propre de l'*épistèmè* et réfute alors la conception de Protagoras de l'homme mesure en tant qu'*aisthèsis* et *phantasia* (151e–152d). La mesure des choses n'est pas l'homme comme tel avec ses perceptions et ses opinions, mais l'homme en tant qu'il est doté de connaissance et d'un critère d'évaluation dans un champ donné, c'est-à-dire doté d'une *technè* ou *epistèmè* dans un domaine propre, comme, par exemple, celui de la législation (179b). Voir aussi *Euthydème* 286 b-c. Dans les *Lois*, en 716c, l'Athénien prend le contre-pied de la conception de Protagoras en affirmant que ce n'est pas l'homme, mais la divinité qui est mesure de toutes choses. Sur la formule de Protagoras, cf. Demont, 1993, p. 39–58.

186 C'est ce qui faisait dire à J. Moreau (Moreau 1939, p. 68) que dans le *Protagoras* « au lieu de la "souveraineté de l'instant", ce qui est affirmé c'est la "souveraineté de l'individu" considéré dans la totalité de son existence ; ainsi la doctrine développée ici n'est pas un hédonisme, mais un utilitarisme, une morale de l'intérêt individuel bien entendu ».

est toujours quelque chose en rapport avec le *logos*[187]. On comprend alors que dans le *Protagoras* il faille soumettre ce *logos* à une bonne mesure.

La *sophia* des hommes est donc fondamentalement liée à la connaissance du plaisir, un savoir qui pourrait nous amener à entendre un peu différemment ce que l'on appelle couramment l' « intellectualisme » platonicien[188]. Dans son livre *Une morale pour les mortels*, Anne Merker réfléchit à la pensée du désir qui traverse les dialogues platoniciens. Dans sa conclusion, l'auteur revient à la question de « l'intellectualisme moral » et dénonce sa pertinence :

> Il n'y a pas à nos yeux, pire tombeau de la philosophie que ces appellations en « -isme », qui, sélectionnant au sein d'une pensée organique, totale et vivante, une simple partie (fût-elle un de ses principes fondamentaux), source d'une perspective tronquée, l'érigent en surplomb sur chaque philosophie comme une stèle qui en scelle la mort. Qu'on soulève la pierre tombale de l'« intellectualisme moral », on y trouvera la vitalité du désir et la puissance du bien. (…) Qu'il suffise, comme le croyait Socrate,

187 On retrouvera cette idée dans le *Gorgias* (494b–c) et dans le *Philèbe* (21a–d). Dans les *Lois*, on a encore cette idée, même si c'est sous une forme un peu différente. L'Athénien souligne que les êtres humains, dès leur naissance, partagent avec les animaux la propension au mouvement : ils sont incapables de rester tranquille, ni avec leur corps, ni avec leur voix, ils bondissent sans cesse, gambadent, comme s'ils dansaient ou jouaient avec plaisir, ils crient de toute leur force (653d7–e3). Comme les autres animaux, ce sont donc des êtres d'affects. Mais en même temps, ce qui les caractérise, c'est le sens de l'ordre dans les mouvements, le sens de l'harmonie, qui se traduit par le plaisir pris à cet ordre : « Ainsi donc les autres êtres vivants n'ont pas le sens de l'ordre dans les mouvements, ni du désordre, ce qui a nom rythme et harmonie. Mais à nous, à qui les dieux dont nous avons parlé ont été donnés comme compagnons de chœurs, ces dieux nous ont donné aussi le sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir : c'est ainsi qu'ils nous mettent en mouvement et se font nos choreutes (τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῷα οὐκ ἔχειν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσιν τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία· ἡμῖν δὲ οὓς εἴπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι, τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς, ᾗδη κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, *Lois*, 653e3–654a3) ». Ce sens de l'harmonie et de l'ordre, ce sera à l'éducation de le cultiver. Sur ce passage, cf. Mouze 2005, p. 149–151.

188 Létitia Mouze dans un article en ligne intitulé « *Nul n'est méchant volontairement* : encore une fois. Ou : l'anti-intellectualisme platonicien » nous invite aussi à réfléchir à cet « intellectualisme » platonicien et à revenir sur ce terme. Il s'agit de comprendre ce que c'est que savoir. L. Mouze écrit : « Se pencher une n-ième fois sur le paradoxe socratique c'est se donner l'occasion de penser l'unité des choses, contre la séparation qui caractérise notre monde et notre mode de pensée ; et en particulier une occasion de réfléchir à ce que nous appelons "savoir". La conception platonicienne en effet va à l'encontre de la représentation actuelle fondée sur la séparation des facultés, la représentation qui veut que le savoir soit "objectif", c'est-à-dire "neutre", c'est-à-dire encore saisie purement intellectuelle, froide, de ce qui est. Pour Platon, cela n'a rien d'un savoir : du savoir authentique, nous pâtissons, au contraire, il nous détermine, nous fait agir dans une direction précise. C'est pourquoi, dans cette perspective, ne mérite le nom de savoir que ce qui a une incidence pratique — le reste n'est que bavardage » (Mouze 2009).

> de connaître la vertu pour être vertueux n'a pas pour *ressort* un postulat intellectualiste en morale : son ressort (...) est dans la tension naturelle du désir, consubstantielle à tout désir (qui vise par nature et par définition ce qui est bénéfique), ainsi que dans la nature du bénéfique (qui se trouve être la vertu et tout ce qui lui est attaché).

Bien entendu, chez Platon l'intellect a une fonction hégémonique, et il s'agit d'en voir la nécessaire prééminence. Mais, à l'origine de cette hégémonie, il n'y a aucun principe dualiste qui oppose affects et raison. La *sophia* en tant qu'elle s'applique aux choses humaines est avant tout pensée du plaisir, son ressort est dans la recherche du plaisir auquel il s'agit de donner sa vérité afin d'atteindre une vie heureuse. La *sophia* du *Protagoras* reconnaît cette réalité essentielle, celle de la quête du plaisir, pour penser le bonheur humain, et cette reconnaissance fait partie de la *sophia*. [189]

189 Nous ne suivons donc pas l'analyse proposée par Kahn 1996, p. 227 (dans son chapitre intitulé *Evaluating Socratic Intellectualism*) lorsqu'il affirme : « The *Protagoras* (...) represents the extreme case of the general tendency of Socratic intellectualism to ignore the emotional and affective components of human psychology, or to reinterpret them in terms of a rational judgment as to what is good or bad ».

CHAPITRE 2

L'hédonisme de Calliclès face au *logos* de Socrate

2.1 Le face à face entre Socrate et Calliclès

Tandis que le *Protagoras* met en lumière le lien qui existe entre raison et plaisir et la nécessité d'user (et de bien user) de la raison pour mesurer les plaisirs, le *Gorgias* met en scène l'*agôn* entre un philosophe et un homme qui refuse de voir ses plaisirs mesurés par une raison qui les délimiterait et les limiterait. Calliclès pense que la raison (ou l'intelligence) a affaire avec les désirs, mais cette raison — le personnage use du terme *phronèsis* [190] — doit se mettre au service de la maximisation inconditionnelle des plaisirs et de leur satisfaction. C'est donc une intelligence pratique qui vise les plaisirs sans les mesurer à rien d'autre qu'à eux-mêmes. Pour le philosophe, la nature profonde entre plaisirs et *logos* est ainsi pervertie, d'une façon bien plus grave encore que dans le *Protagoras* où déjà l'opinion commune méconnaissait la présence de la raison dans le choix des plaisirs.

Or, la conception que Platon prête à Calliclès dans le *Gorgias* est des plus intéressantes : Calliclès lie les plaisirs à l'usage de la *phronèsis*, posant ainsi de manière forte la nécessité d'une intelligence au service de l'illimitation des plaisirs. Une *phronèsis*, donc, du côté du toujours plus et de la démesure, à l'opposé d'une métrétique des plaisirs selon la raison telle que Socrate la propose dans le *Protagoras*, comme nous l'avons vu.

Calliclès se présente en effet comme l'homme du désir et du plaisir absolus :

> Mais ce qui est beau et juste selon la nature, c'est ce que maintenant je t'expose en toute franchise : il faut pour vivre comme il convient laisser à ses désirs la plus grande carrière sans les réprimer et, quand ils se sont donné la plus grande carrière, être capable de se mettre à leur service par son courage et son intelligence, et de les combler de tout ce dont peut venir l'envie. [191]

190 *Gorgias*, 492a.

191 *Gorgias*, 491e6–492a3 : Ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι᾽ ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.

 | DOI 10.1163/9789004365599_004

Calliclès identifie totalement le plaisir et le bien [192], le plaisir n'étant normé ni limité par rien et constituant sous cette forme absolue la clé du bonheur humain. Comme la multitude dans le *Protagoras*, Calliclès ne connaît que des plaisirs bénéfiques et il leur donne le nom de bien ; de même, il ne connaît que des douleurs nuisibles et il leur donne le nom de mal. Il cherche le plaisir éperdument et fuit tout ce qui s'y oppose. Les biens qu'il poursuit, ce sont la réputation, la fortune, le pouvoir politique, la domination sur autrui, et mille autres semblables biens [193]. Or Socrate veut à tout prix persuader Calliclès que l'homme ne peut pas se passer de la pensée qui ordonne les désirs et les plaisirs en les subordonnant au bien. Il veut le conduire à reconnaître la nécessité, pour un homme, de ne pas assouvir tous ses plaisirs et désirs sans distinction sous peine d'être asservi à soi-même et aux autres. Pour le philosophe, l'homme, en tant qu'être doué de *logos*, ne peut pas tenir une position hédoniste radicale qui ferait fi de toute limite à la volonté et de toute discrimination entre les plaisirs. Le *logos* philosophique (le discours philosophique rationnel qui pense les choses) est nécessaire pour introduire de l'ordre dans les désirs et les plaisirs, pour en éliminer certains et en choisir d'autres en fonction de leur rapport au bien et pour comprendre ainsi les moyens d'atteindre le bonheur, de même qu'une métrétique des plaisirs dont la mesure serait le *logos* rationnel, permettrait de hiérarchiser les plaisirs en fonction d'une juste mesure, seule capable de rendre les hommes libres et heureux. De ce point de vue, le *Gorgias* est en continuité avec le *Protagoras.*

Ce qui se joue dans le *Gorgias* à travers cette question des plaisirs et de la nécessité ou non de les limiter et les délimiter par la raison est fondamental. C'est la question qui intéresse au plus haut point Platon. Elle est posée par Socrate en 487e :

> Le plus beau de tous les examens, Calliclès, porte précisément sur ce dont tu m'as fait grief : quel type d'homme faut-il être, à quelle sorte d'occupation faut-il s'adonner et jusqu'à quel point, dans sa vieillesse comme dans sa jeunesse ? [194]

Or, si Calliclès lui en fait grief, ce n'est pas que la question ne l'intéresse pas.

---

192 *Gorgias*, 495a–d. A. Levi affirme qu'il ne faut pas attribuer à Calliclès l'identification du bien et du plaisir à laquelle Socrate le contraint (Levi 1938, p. 343).

193 *Gorgias*, 486d. Sur les hommes qui auraient inspiré Platon pour façonner le personnage de Calliclès, cf. Dodds 1959, p. 12–15, et Kerferd 1974. Sur l'hypothèse selon laquelle Calliclès incarnerait Athènes et ses contradictions politiques (avec le hiatus entre la démocratie instaurée par Périclès en politique intérieure et l'expansionnisme impérialiste de la politique extérieure), cf. Saxonhouse 1983, p. 142, et Marchand et Ponchon 2016, p. 52–54.

194 *Gorgias* 487e : πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, ὦ Καλλίκλεις, περὶ τούτων ὧν σὺ δή μοι ἐπετίμησας, ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα.

Mais il a une conception bien définie de ce qu'il faut faire dans la vie. S'il en fait grief à Socrate, c'est que, selon lui, ce n'est pas une question pour philosophes. Calliclès pense en effet que ceux-ci parlent de ce qu'ils ignorent, et s'arrogent à tort la prétention de déterminer par leur *logos* le bonheur humain :

> Ils n'ont plus aucune expérience des lois de la cité, et des arguments dont les hommes doivent se servir pour traiter entre eux dans les assemblées, en privé et en public, ainsi que des plaisirs et des désirs humains ; pour tout dire en un mot, ils n'ont pas la moindre expérience des usages [195].

Pour Calliclès, il est nécessaire de renoncer à la philosophie pour être un citoyen digne de ce nom, qui sait se comporter en public et en privé. Il faut quitter la solitude des *logoi* philosophiques pour acquérir l'expérience de la vie dans la cité et passer à l'action, essentiellement politique, *qui seule rend heureux*. Pourtant, c'est précisément *par la discussion* (le *logos* philosophique) que Socrate veut révéler les incohérences de la position hédoniste de Calliclès qui refuse de s'interroger sur les désirs et les plaisirs. Car le bonheur passe par l'acceptation de limites imposées à ses désirs et ses plaisirs. Calliclès doit accepter de discuter du choix de vie le meilleur avec Socrate et soumettre ses choix à l'épreuve de la dialectique.

La mise à l'épreuve de la conception hédoniste dans le *Gorgias* présente ainsi un intérêt majeur pour Platon. Elle pose d'une façon tout à fait singulière le lien qu'entretient l'homme du plaisir avec le *logos*, la raison qui ordonne les choses en leur donnant leur véritable valeur. Face à l'homme de la satisfaction des plaisirs, on a un philosophe qui veut absolument dialoguer et subordonner les plaisirs au bien, afin de donner à la vie et aux actions humaines leur sens véritable. Seul le discours philosophique peut déterminer d'après le philosophe en quoi consiste le bonheur. Seul il peut mettre à l'épreuve l'hédonisme de Calliclès et révéler ses incohérences. Or Platon donne donc à voir une mise à l'épreuve de l'hédonisme très particulière au travers d'un dialogue entre Calliclès et Socrate qui s'avère être un « non dialogue ». L'enjeu de la difficulté à accorder le discours de Calliclès et celui du philosophe sur le plaisir n'est pas des moindres, puisqu'il en va de la possibilité pour le philosophe de persuader son interlocuteur de la vérité de son discours et de la nécessité de chercher à travers le *logos* philosophique ce qui convient le mieux à un homme pour être heureux. La question est d'ordre *sémantique* : les mêmes mots — ceux d'intelligence, d'excellence, de bonheur, de puissance, de tempérance, de sagesse, de nature… — recouvrent des sens opposés pour les interlocuteurs tout au long de la discussion et l'accord entre les interlocuteurs ne peut se faire que s'ils partagent un langage commun.

---

195 *Gorgias,* 484d3–7 : Καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἠθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται.

Elle est en même temps *méthodologique* : la réfutation socratique de l'hédonisme de Calliclès fonctionne-t-elle ? Si elle révèle les failles de la position de Calliclès, le persuade-t-elle pour autant ? L'enjeu est enfin *éthique et politique* : le dialogue soulève pour le lecteur la question des conditions de possibilité d'une éthique partagée par tous les hommes dans une cité harmonieuse — une éthique commune qui fonderait le bonheur des hommes.

Mais examinons de plus près, pour commencer, comment cette mise à l'épreuve de l'hédonisme prend place dans ce dialogue sur la rhétorique.

Le dialogue se déroule en trois temps : discussion entre Socrate et Gorgias [196] ; discussion entre Socrate et Polos [197] ; discussion entre Socrate et Calliclès [198]. Gorgias présente la rhétorique comme un art de domination par le discours :

> Et encore, si tu savais tout, Socrate ! Contenant, pour ainsi dire, toutes les puissances, elle les tient sous sa coupe. [199]

La rhétorique est à ses yeux toute puissante, elle persuade de tout (458e), y compris sur des sujets dont elle ne sait rien, dont seul le spécialiste a le savoir. En prétendant à une puissance absolue, elle s'émancipe des arts auxquels elle se substitue. Polos va plus loin que Gorgias en montrant son rapport direct avec la tyrannie car à ses yeux les rhéteurs, comme les tyrans, font périr, dépouillent de leur fortune ou bannissent de leur cité qui bon leur semble [200]. De fait, l'assimilation de la rhétorique à la tyrannie traverse toute la seconde partie du *Gorgias,* car l'indétermination du pouvoir de la rhétorique place sa raison d'être dans la satisfaction de tous les désirs du rhéteur : la rhétorique est l'expression pure et simple de son appétit de pouvoir. Dans un troisième temps, cet appétit de pouvoir est *incarné* par Calliclès, qui révèle toutes les conséquences éthiques et politiques de cette volonté de toute puissance inscrite dans la conception de la rhétorique proposée dès le début par Gorgias. Alain Petit décrit à raison le *Gorgias* comme une tragédie en trois actes avec la révélation progressive de la vérité de l'art rhétorique de Gorgias et de ses conséquences :

> D'une certaine manière, on peut lire le dialogue comme on le ferait d'une tragédie, qui conjoint le renversement de situation à la révélation de la vérité. En l'espèce, ce serait celle de Gorgias dont Polos et Calliclès sont des doubles plus enclins à jouer cartes sur table, Gorgias qui se

---

196 *Gorgias*, 448d–461b. Ce dialogue entre Socrate et Gorgias est précédé de l'arrivée de Socrate et Chéréphon chez Calliclès, et d'un court échange entre Chéréphon et Polos (447d–448c).

197 *Gorgias,* 461b–481b.

198 *Gorgias,* 481b–527e.

199 *Gorgias*, 456a : < Τὶ> εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ'αὑτῇ ἔχει.

200 *Gorgias*, 466d.

> voit renversé dans sa tentative de limiter toute la portée de l'anomie que comporte son « art ».

Mais comme le dit aussi très justement Étienne Helmer, le *Gorgias* peut se lire à deux niveaux : au premier, Gorgias, Polos et Calliclès représentent des types de vie qui incarnent des rapports possibles entre pensée et action selon un certain usage du *logos*. À un second niveau, « le dialogue peut être lu à la façon d'une généalogie, où *parler comme Gorgias, c'est pouvoir penser et se conduire comme Calliclès.* (…) À l'inverse, *si l'on agit comme Calliclès, c'est qu'on conçoit sans le savoir le* logos *comme Gorgias* » [201].

De fait, l'intervention d'un nouvel interlocuteur dans le dialogue, scandalisé par la position à laquelle Socrate a conduit l'interlocuteur précédent — Polos après Gorgias, Calliclès après Polos — permet de dévoiler les implications éthiques et politiques de l'art de Gorgias [202], et de mettre au jour les conséquences du discours précédent. Dans ce dialogue, Platon fait lui-même à travers ses personnages le commentaire de son propre dispositif dialogique. Polos exprime la « vérité » de Gorgias et Calliclès exprime la « vérité » de Polos : ils mettent au jour ce que peut bien signifier et impliquer les propos de leur camarade [203]. On passe ainsi naturellement dans la discussion de la question du *logos* qui vise la domination sur autrui par le discours telle que la définit Gorgias, à celle de l'*éthos* qui vise la domination politique sur tous les autres et affirme la toute puissance des désirs et plaisirs sans limite. Le *Gorgias* met en scène face au philosophe trois personnages fascinés par la domination, par la puissance de la rhétorique : « trois figures de cette fascination, pour ainsi dire de plus en plus opérante, traduite dans ses ultimes conséquences, en tant qu'elle détermine le choix de vie fondamental » [204]. Chaque personnage rapporte la rhétorique à ce qu'il se propose d'être, et c'est avec Calliclès que l'anomie est prônée ouvertement comme principe de vie [205]. L'*agôn* entre Socrate et Calliclès permet d'opposer à travers deux usages du discours (Socrate définit en 465a la rhétorique comme un *alogon pragma*, une pratique irrationnelle) deux choix de vie, celui de la mesure et celui de la démesure [206].

201 Petit 2003, p. 135.

202 Gorgias n'est pas décrit comme un homme avide de pouvoir ni comme un homme tyrannisé par ses plaisirs et ses désirs. Il accepte aussi volontiers la discussion avec le philosophe. Cf. Helmer 2003, p. 105.

203 Helmer 2003, p. 104–105.

204 Petit 2003, p. 138. Voir aussi Marchand et Ponchon 2016, p. 9.

205 Petit 2003, p. 140 : « On va, dans un mouvement platonicien classique, de l'art à l'usage, et l'on remonte aux fondements de ce dernier, qui se révèlent dans une vie ».

206 Cf. Helmer 2003, p. 103 : « Du pouvoir reconnu au langage, et de la manière d'en concevoir l'usage dépendent le sens et le bonheur de la vie que l'on mène ; à l'inverse, la vie que l'on mène peut témoigner du pouvoir que l'on accorde au langage et de l'usage qu'on en fait ».

Calliclès intervient brusquement dans la discussion en 481b6. Il est scandalisé par la tournure qu'a prise la discussion entre Socrate et Polos — Polos vient d'admettre qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre et que la rhétorique peut être utile pour se dénoncer soi-même ou ses amis en cas de culpabilité. Il vante d'emblée à Socrate ce que, d'après lui, Polos n'a pas su défendre jusqu'au bout par fausse honte : le pouvoir des puissants qui réside dans le commandement exercé sur les autres, toujours appelé à s'accroître, et qui trouve un ancrage dans la loi de la nature. Socrate lui objecte alors la nécessité de ramener le véritable pouvoir au pouvoir sur soi, c'est-à-dire à la maîtrise de soi. Interrogé par Calliclès, le philosophe définit la maîtrise de soi par la maîtrise de ses plaisirs et de ses désirs, posant ainsi la nécessité de les soumettre au commandement de la raison :

> CALLICLÈS. — Comment conçois-tu cette maîtrise de soi ?
> SOCRATE. — D'une façon très simple et comme tout le monde : elle consiste à être sage et à se dominer, à commander en soi aux plaisirs et aux désirs.
> CALLICLÈS. — Tu es plaisant, Socrate ! Ceux que tu appelles les sages, ce sont les imbéciles ! [207]

Or c'est précisément cette conception de la maîtrise de soi qui conduit par contrecoup Calliclès à se révéler hédoniste, *faisant de son hédonisme radical l'expression de sa volonté de pouvoir*. Socrate n'aura de cesse de rappeler Calliclès à sa propre cohérence éthique.

2.2 La leçon sans appel de Calliclès

Avec le personnage de Calliclès, Platon donne donc à penser dans le *Gorgias* une vie sans limites rationnelles du point de vue de celui qui en fait l'apologie. Le philosophe montre ce qui fait la force de l'hédonisme de Calliclès : lorsqu'on considère sa conception de la vie comme la seule possible, tout ce qu'on peut lui opposer ne peut appartenir qu'à l'ordre du discours coupé de la vie. Bien plus, lorsqu'on identifie satisfaction des plaisirs et des désirs et bonheur, il n'y a pas de place pour l'examen philosophique et la recherche en commun de la vérité.

Dans l'*Euthydème*, Socrate constate que tous les hommes souhaitent être heureux :

> Est-ce que, en vérité, nous ne souhaitons pas tous, nous autres hommes, avoir du bonheur ? N'est-ce pas là plutôt une question ridicule dont à

207 *Gorgias*, 491d–e : ΚΑΛ. Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις; ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ. ΚΑΛ. Ὡς ἡδὺς εἶ· τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας.

> l'instant je m'effrayais ? Sans doute, en effet, est-il ridicule de poser des questions de ce genre : qui effectivement ne souhaite avoir du bonheur ? — Il n'est personne qui ne le souhaite, dit Clinias. [208]

C'est une question que le philosophe qualifie de ridicule tant sa réponse est évidente pour tous sans exception. La question qui, en revanche, mérite d'être posée, c'est celle des conditions du bonheur, car il est possible de se tromper sur les moyens de l'atteindre :

> Soit ! repris-je, passons donc à ce qui s'ensuit : puisque nous souhaitons avoir du bonheur, comment pourrons-nous avoir du bonheur ? [209]

C'est la raison pour laquelle Socrate se met à interroger le jeune Clinias, ce que le jeune homme accepte très volontiers. Or dans notre dialogue, les deux questions ont pour Calliclès une même réponse, évidente et certaine, puisque la satisfaction des désirs et plaisirs constitue à ses yeux l'alpha et l'oméga du bonheur.

Regardons donc de plus près ce qu'est la réalité pour Calliclès. Elle repose selon lui sur une croyance difficilement réfutable : elle se fonde sur des faits « naturels » (*kata phusin*). Les faits sont toujours visibles, et donc indiscutables. Ils sont, en un mot, imperméables au *logos* du philosophe, à son discours et à son raisonnement.

2.2.1 Une théorie ancrée dans la Nature

La conception du bonheur humain selon Calliclès permet de comprendre l'exposition doctrinale qu'il en fait. Selon lui, est heureux celui qui fait tout ce qu'il veut, comme le tyran Archélaos dont a parlé Polos [210]. Il admet que seule la justice véritable permet le bonheur. Or la justice véritable, c'est la justice selon la nature et non selon la loi des hommes.

Calliclès commence donc par donner à Socrate une longue leçon sur la justice véritable. Il développe, à travers un long discours rhétorique à visée persuasive, toute une théorie de la nature : il s'agit pour lui d'établir par les faits ce qui est réellement beau pour l'homme et donc, ce qui lui convient le mieux. Il expose ce qu'est à ses yeux un homme accompli. La forme même de ses deux longs discours didactiques (482c–486d et 491e–492c) est en parfaite adéquation avec sa conception du bonheur : il s'agit de tout expliquer au philosophe, puisque, au fond, il n'y a rien d'autre à en dire.

---

208 *Euthydème*, 278e : Ἆρά γε πάντες ἄνθρωποι βούλομεθα εὖ πράττειν; ἢ τοῦτο μὲν ἐρώτημα ὧν νῦν δὴ ἐφοβούμην ἓν τῶν καταγελάστων; ἀνόητον γὰρ δήπου καὶ τὸ ἐρωτᾶν τὰ τοιαῦτα· τίς γὰρ οὐ βούλεται εὖ πράττειν; — Οὐδεὶς ὅστις οὔκ, ἔφη ὁ Κλεινίας.

209 *Euthydème*, 279a : Εἶεν, ἦν δ'ἐγώ· τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπειδὴ βουλόμεθα εὖ πράττειν, πῶς ἂν εὖ πράττοιμεν;

210 *Gorgias*, 470d–471d.

Calliclès veut montrer de façon éclatante combien la nature fait fi de toute norme et de toute régulation. Elle est l'expression du dérèglement par excellence. Elle constitue pour l'homme la voie du bonheur, de son *agathon*. C'est elle qui le détermine, non le discours de philosophe, auquel elle est antérieure. Elle ne freine pas l'homme dans son désir de domination et ne lui oppose aucune hiérarchie entre les désirs qu'il souhaite assouvir.

La théorie de Calliclès concerne d'abord la définition de la justice. Calliclès élabore une conception naturaliste de la justice, où le droit du plus fort s'adosse à une certaine conception de la nature [211]. Reprenant l'opposition des sophistes entre nature et loi, il la radicalise. Le sens que Calliclès donne à ces deux notions est un effet direct de cette stricte opposition : la loi n'a rien de naturel, elle est pure convention. Calliclès affirme que le beau qui est honoré par la loi humaine ne vaut rien [212]. Il faut prendre en compte la seule nature pour savoir où est notre intérêt [213] : la nature nous dit que ce qui est mauvais, c'est aussi le plus laid, quelles que soient les évaluations sociales que l'on peut en faire. Car la nature ne distingue pas le mauvais et le laid : ce qui est mauvais et qui désavantage l'affirmation de la vie est aussi le plus laid. La force affirmative de soi, l'assouvissement sans frein de tous les désirs et plaisirs, deviennent valeur absolue : le plus fort est celui qui vaut le plus et qui vise à avoir toujours plus (c'est la *pleonexia*) [214], c'est pourquoi la justice légale qui cherche à le réprimer est fondamentalement injuste et doit être rejetée. La théorie de Calliclès se situe au niveau des principes qui fondent la vie humaine.

Or, si cette apologie de la nature et ce refus de la loi [215] est pour le philosophe l'expression même de l'irrationalité et de l'anomie, elle est en même temps présentée par Calliclès comme l'affirmation d'une rationalité selon la nature, *kata phusin*, correspondant à la loi naturelle et s'opposant à une pseudo rationalité de la loi humaine, invention savante, philosophique et politique, pour justifier la faiblesse des hommes. Calliclès loue la nature parce qu'à ses yeux elle incarne

211 Pour Chiappelli 1890, p. 266–267, la puissance de la *physis* avec Calliclès débouche fatalement sur l'anarchie (analyse reprise par Untersteiner, 2008 ; trad. fr. 1993, p. 186–187).

212 *Gorgias*, 482d–e. Calliclès fait un pas de plus par rapport à Polos en faisant sauter le rempart dissuasif de l'opinion, en se moquant du laid, et en refusant d'éprouver de la honte devant une injustice commise.

213 *Gorgias*, 482e.

214 A. Neschke-Hentschke remarque que dans ce texte « Platon part de l'attaque menée par les cercles oligarchiques qui cherchent à renverser le règne de la loi écrite en s'appuyant sur une prétendue loi de la nature ordonnant comme juste que le plus fort cherche à avoir toujours plus et assujettisse les faibles pour assouvir ses désirs » (Neschke-Hentschke 1995, p. 131).

215 Cf. Heinimann 1945 ; Untersteiner 1948[1], 2008 (=2008) (trad. fr. Tordesillas 1993) ; Kerferd 1981 (trad. fr. par Tordesillas et Bigou 1999 ; voir en particulier p. 171–193). Mais cette opposition nature/ loi ne conduit pas tous les sophistes à dévaloriser la loi des hommes par rapport à la nature. Protagoras, à la différence d'Antiphon, par exemple, la valorise.

une loi, celle du plus fort qui ne se soumet à rien ni personne. La nature est sans limite, et la loi des hommes est l'expression de l'introduction illégitime d'une limite rationnelle aux désirs, aux plaisirs et à leur satisfaction. Calliclès vise même, par son discours, à en rendre raison par des faits naturels, étayés d'autres exemples historiques ou mythologiques.

On a donc, avec Calliclès, une inversion de la notion de rationnel telle qu'elle est pensée par le philosophe, qui, lui, voit dans la position de Calliclès une position *irrationnelle* incapable de rendre compte d'elle-même. C'est l'incohérence de la position de Calliclès, son caractère irrationnel (*alogon*), que le philosophe entreprend de révéler par le dialogue.

L'évidence des preuves

Calliclès dénonce le travestissement sémantique sur le sens de la justice et de l'injustice que les hommes ont réussi à opérer :

> Ce qui est dit injuste et laid selon la loi, c'est de vouloir avoir plus que la majorité, et c'est cela qu'on appelle injustice. Mais la nature elle-même, selon moi, révèle qu'il est juste que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Elle nous montre qu'il en est partout ainsi, chez toutes les espèces animales, dans toutes les cités des hommes et dans leurs familles ! Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste. De quelle justice Xerxès s'est-il servi lorsqu'il est parti en expédition contre la Grèce, ou son père contre les Scythes ? Et encore, on pourrait citer des milliers d'autres exemples pareils ! Eh bien, Xerxès et son père ont agi, j'en suis sûr, conformément à la nature du juste – c'est-à-dire conformément en vérité à une loi qui est celle de la nature –, mais ils n'ont certainement pas agi en respectant la loi que nous établissons, nous ! [216]
> (…) D'ailleurs, il me semble que Pindare aussi a montré ce que j'affirme dans l'ode dans laquelle il dit :
> *La convention, reine de toutes choses*
> *Des mortels et des immortels*,
> qui, dit-il,

216 *Gorgias*, 483c7–e5 : (…) νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. Δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.᾽ Επεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν῾ Ελλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας, ἢ ἄλλα μυρία ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν; ᾽Αλλ᾽, οἶμαι, οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα·

> *faisant violence à ce qu'il y a de plus juste, nous conduit*
> *D'une main toute puissante. J'en veux pour preuve*
> *Les exploits d'Héraclès, puisque sans les payer...*
> Voici ce qu'il dit approximativement ensuite, car je ne connais pas l'ode par cœur. Et il dit qu'Héraclès a enlevé les bœufs de Géryon, sans les avoir achetés ou reçus en cadeau, dans l'idée que c'était juste selon la nature, et que les bœufs et le reste de ce qui appartient à ceux qui valent moins et sont plus faibles, appartiennent tous au meilleur au plus fort. [217]

Calliclès croit donner des preuves de ce désir naturel de domination et de *pleonexia*. Les exemples qu'il avance ont pour eux l'évidence des faits et valent donc comme preuve de vérité. Ils sont de trois ordres : biologique (le règne animal), historique, et légendaire. Chez les animaux, le plus fort domine toujours ; un roi comme Xerxès et son père Darius ont fait montre aux yeux de tous de leur volonté de toute puissance ; quant à Héraclès cité dans un fragment de Pindare [218], que Platon connaît bien par ailleurs pour le citer fidèlement dans les *Lois* [219], il n'a pas hésité à user de sa force pour s'emparer des bœufs de Géryon : pour Calliclès, le héros incarne l'expression du désir dans toute sa puissance sans souci de la justice humaine.

Ces exemples renversent l'opinion commune, et de ce point de vue, le recours à l'exemple d'Héraclès est des plus significatifs : le mythe éclaire ce qu'il en est de la force du désir. L'Héraclès de Pindare, dernier chantre des vertus aristocratiques, devient modèle d'injustice au sens conventionnel du terme. L'Héraclès de Calliclès est loin de l'Héraclès du fameux apologue de Prodicos rapporté par Xénophon dans les *Mémorables* [220] : contre la vie des plaisirs faciles et toujours

---

217 *Gorgias*, 484b1–484c3 : δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι
νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων·
οὗτος δὲ δή, φησίν,
ἄγει βιαίων τὸ δικαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ — ἀπριάτας- —
λέγει οὕτω πως — τὸ γὰρ ᾆσμα οὐκ ἐπίσταμαι — λέγει δ' ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων. Sur l'important débat philologique et la bibliographie suscités par l'établissement du texte de Pindare et sa citation ici, voir Dodds 1959, p. 270–272.

218 Pindare, fragment 169 (éd. Snell 1964).

219 *Lois*, 715a.

220 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21–34. Voir aussi, entre autres, Cicéron *De officiis*, I, 32 et *Ad Familiares*, V, 12 ; Silius Italicus a transporté cette fiction dans son poème sur la seconde guerre punique, où il raconte le même choix pour le jeune Scipion (*Punica*, XV, 18–128) ; Maxime de Tyr, *Disc.* IV rapporte aussi la fable de Prodicos.

plus nombreux, le héros choisit la vie de peine et de labeur, faite d'efforts et d'actions justes. C'est autour de la question des plaisirs et de leur satisfaction immédiate que se noue aussi dans l'apologue de Prodicos le choix de la vie bonne susceptible d'apporter « le bonheur le plus grand (τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν) [221] » : Héraclès n'est pas séduit par la vie de plaisirs faciles proposée par le Vice (ἡ Κακία), qui conteste d'ailleurs le nom qu'on lui donne et dit s'appeler Bonheur (ἡ Εὐδαιμονία). Le Vice propose pourtant une vie séduisante : « je te servirai de guide sur le chemin le plus agréable et le plus facile : tu goûteras à tous les plaisirs et tu vivras ton existence sans avoir l'expérience des difficultés » [222]. Tous les plaisirs sensibles (nourriture, boisson, richesses, beaux garçons…) lui seront offerts sans qu'il ait à s'en préoccuper un tant soit peu :

> Et si jamais tu viens à redouter que les instruments de ces plaisirs fassent défaut, il n'y a pas à craindre que je te pousse à te les procurer au prix, pour le corps et l'âme, de l'effort et de la fatigue ; tu te serviras plutôt du labeur d'autrui, en ne t'abstenant de rien de ce qui peut te faire réaliser un gain. Car je donne à ceux de mon entourage la permission de se servir partout. [223]

Face à ce miroir aux alouettes, le choix d'Héraclès en faveur de sa rivale la Vertu fait du héros un modèle de justice que Xénophon propose dans les *Mémorables* au jeune Aristippe en quête de la voie à suivre [224].

L'Héraclès de l'aristocrate Calliclès n'a rien, lui non plus, d'un oisif ou d'un mou, vivant de plaisirs faciles. Pour autant, il ne se soumet pas aux valeurs traditionnelles de justice. Il est insensible aux sirènes de la Vertu de l'apologue de Prodicos. Il ne s'abstient de rien pour affirmer sa force. Il lui cède et ne la réprime pas. C'est grâce à elle qu'il accomplit un des exploits qui le libérera. Car l'Héraclès pindarique loué par Calliclès sait que ce qu'on appelle à tort le Vice réside dans la domination sur autrui et la satisfaction de ses désirs. Il sait que c'est la seule voie de l'accomplissement de soi et du bonheur.

Pour Calliclès, il est donc nécessaire de ne pas se laisser aveugler par la morale des foules pour voir la vérité de la nature se manifester, car la justice naturelle enregistre les inégalités de nature et exige que celui qui est plus soit aussi celui qui ait plus — plus de pouvoir, plus de richesses, plus de désirs, plus de plaisirs. On a ici affaire à une exaltation aristocratique de la supériorité (πλέον ἔχειν

221 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 33.

222 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 23 : τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥᾴστην ὁδὸν ἄξω, καὶ τῶν μὲν τερπνῶν οὐδενὸς ἄγευστος ἔσῃ, τῶν δὲ χαλεπῶν ἄπειρος διαβιώσῃ.

223 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 25 (trad. Dorion 2011) : Ἐὰν δέ ποτε γένηταί τις ὑποψία σπάνεως ἀφ' ὧν ἔσται ταῦτα, οὐ φόβος μή σε ἀγάγω ἐπὶ τὸ πονοῦντα καὶ ταλαιπωροῦντα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ταῦτα πορίζεσθαι, ἀλλ' οἷς ἂν οἱ ἄλλοι ἐργάζωνται, τούτοις σὺ χρήσῃ, οὐδενὸς ἀπεχόμενος ὅθεν ἂν δυνατὸν ᾖ τι κερδᾶναι. Πανταχόθεν γὰρ ὠφελεῖσθαι τοῖς ἐμοὶ ξυνοῦσιν ἐξουσίαν ἐγὼ παρέχω.

224 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 34.

revient sept fois dans le texte entre 483c et 483d) qui est revendication aussi de la beauté de l'individualité : en cela, Calliclès est représentatif de la jeune génération athénienne dont Alcibiade est le plus beau fleuron. Calliclès fait d'ailleurs une très belle peinture du surhomme, celui qui ferait sauter le carcan social, et qui, tel un lion échappant au dressage pratiqué dès le berceau par les hommes [225], saurait montrer sa force et sa sauvagerie (Alcibiade avait été comparé lui aussi à un lion par Aristophane [226]). Les deux exemples historiques de toute puissance qu'il avance sont paradoxaux, car ils concernent les invasions de Xerxès contre la Grèce et de Darius contre les Scythes, c'est-à-dire deux expéditions militaires marquées par deux échecs cuisants pour la politique impérialiste perse [227]. De fait, ils sont particulièrement provocants, Calliclès n'hésitant pas à faire montre d'antipatriotisme, quand on sait combien la résistance athénienne à l'envahisseur Mède, illustrée par la bataille de Salamine, reste une fierté pour la cité grecque et le moment fort des éloges funèbres [228]. Ce qui le fascine et ce qu'il retient, c'est la volonté d'accroître sa puissance, et celle des rois perses en est une preuve éclatante, si choquante soit-elle. Être tout puissant, c'est se donner la possibilité de faire tout ce que l'on veut, et c'est bien là pour Calliclès la clé du bonheur. On comprend dès lors que certains critiques aient vu en Calliclès la personnification de la politique expansionniste impérialiste, quelle qu'elle soit — celle de la Perse mais aussi celle de l'Athènes démocratique de la guerre du Péloponnèse [229]. Il est certain, en tout cas, que la position de Calliclès a des implications *politiques* tout autant qu'éthiques. Socrate dans son échange avec Calliclès, va tenter de mettre au jour ses contradictions qui seront

---

225 E. R. Dodds 1959, p. 267, rappelle d'autres textes où le comportement animal sert de modèle de comportement à l'homme. Voir par exemple, Aristophane, *Les Nuées*, 1427 sq. ; Hérodote, II, 63 ; *Lois*, 690b7. De même pour le caractère « naturel » de l'impérialisme, E. R. Dodds renvoie à deux passages de Thucydide, en 5. 105. 2 et en 4. 61. 5.

226 Cf. Aristophane, *Grenouilles*, v. 1431.

227 Sharples 1988, p. 116 note que cet exemple est curieux car on considérait que les agressions perses avaient échoué à cause du manque de respect pour le droit conventionnel dont elles avaient fait preuve : « After all, Xerxes, whose invasion of Greece is for Callicles an exercising of the natural rights of the stronger — 483d6 — notoriously did not prevail ». Cf. Irwin 1979, p. 175.

228 Cf. Loraux 1993, p. 79–84.

229 Cf. Marchand et Ponchon 2016, p. 60–61 : « En justifiant l'impérialisme perse, Calliclès justifie bien évidemment l'impérialisme athénien, mais en laissant entendre que l'impérialisme perse s'est terminé par un échec, Platon indique à son lecteur que le même sort attend l'impérialisme athénien. C'est donc la thèse même de Calliclès et ses implications politiques et historiques que Platon critique en sous-main ». Sur la critique de la trop grande proximité entre démocratie et tyrannie, voir les p. 61–64.

à rattacher à une critique de la part du philosophe des contradictions du régime démocratique de son époque [230].

La vérité sémantique rétablie

Pour Calliclès, ce sont les faibles qui ont voulu étouffer le sentiment de toute puissance. Incapables d'assouvir leurs passions, ils ont inversé le sens de la notion d'intempérance, et ce renversement sémantique a de graves conséquences sur les hommes les plus forts :

> Ils blâment les hommes de cette trempe à cause de la honte qui est la leur à devoir dissimuler leur propre impuissance. Ils déclarent que l'intempérance est chose honteuse, réduisant en esclavage, comme je le disais précédemment, les hommes les meilleurs selon la nature, et faute de pouvoir eux-mêmes satisfaire leurs plaisirs, ils louent la tempérance et la justice, en raison de leur propre lâcheté ! Oui, bien sûr, pour ceux qui ont eu, dès le début, l'avantage d'être fils de rois, ou d'avoir été capables, grâce à leur naturel, de se procurer un commandement, soit une tyrannie, soit un pouvoir suprême, que pourrait-il y avoir, en vérité, de plus honteux et de plus mauvais que la tempérance ? Alors qu'il leur est permis de jouir des biens sans que personne ne leur fasse obstacle, ils se donneraient à eux-mêmes pour maîtres la loi, le discours et le blâme du plus grand nombre ? Et comment ces hommes ne seraient-ils pas rendus malheureux à cause du beau qui est celui de la justice et de la tempérance, ne pouvant rien donner de plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, alors qu'ils ont tout pouvoir dans leur propre cité ? [231]

Il s'agit donc pour Calliclès de rétablir le sens vrai des mots de justice et de tempérance en montrant combien ces mots ont été pervertis par les faibles, au premier rang desquels figure le philosophe. *Ce rétablissement n'est pas le résultat d'une mise à l'épreuve à travers le questionnement dialectique : Calliclès se contente de l'énoncer.* En reprenant à sa façon l'argument développé par Polos, qui louait

230 La volonté de plaire au peuple de la part des dirigeants et la volonté de mener une politique expansionniste seront dénoncées. *Infra* p. 119.

231 *Gorgias,* 492a3–c3 : ψέγουσιν τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὑτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δή φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν.' Επεί γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων ὑέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχήν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν, τί τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον <ἂν> εἴη σωφροσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις· οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδὼν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; Ἢ πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἶεν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης, μηδὲν πλέον νέμοντες τοῖς φίλοις τοῖς αὑτῶν ἢ τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα ἄρχοντες ἐν τῇ ἑαυτῶν πόλει;

la toute puissance du tyran Archélaos et son injustice, Calliclès révèle la vanité de la réfutation à laquelle Socrate a soumis cet argument. En effet, admettre qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre et que l'homme injuste est malheureux, comme Socrate l'a fait admettre à Polos, c'est faire triompher la morale des faibles. Le philosophe devient avec Calliclès l'homme de la fausse *doxa* qui travestit le sens des mots pour cacher son impuissance. Pire encore : le philosophe opère ce travestissement par son *logos* philosophique et sa méthode dialectique.

Calliclès lie son hédonisme à trois notions, très positives à ses yeux : la jouissance (τρυφή) [232], l'impunité (ἀκολασία), et la liberté absolue (ἐλευθερία) :

> Écoute, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité : si la jouissance, l'impunité et la liberté, pour peu qu'on les nourrisse, c'est cela l'excellence (ἀρετή) et le bonheur (εὐδαιμονία), alors tout le reste n'est que manières, conventions humaines contre nature, sottises, rien qui vaille. [233]

La finalité de Calliclès, c'est l'excellence, qui nous réalise au plus haut point, et le *bonheur.* Sur cette finalité, Socrate et Calliclès se rejoignent : la question que soulève le philosophe dans le *Gorgias* est bien de savoir comment il faut vivre pour atteindre la meilleure des vies possibles pour un homme [234]. C'est aussi la question de la plupart des dialogues platoniciens [235]. C'est encore la question du *Philèbe*. Mais le philosophe et Calliclès se distinguent radicalement sur la conception qu'ils se font de la vertu et du bonheur : pour Calliclès il s'agit d'éclairer Socrate sur leur sens *évident*, pour le philosophe il s'agit de mettre à l'épreuve cette évidence par le *logos* philosophique. Calliclès le comprend d'emblée quand il dit à Socrate en 481c :

---

232 Croiset 1923[1] traduit τρυφή par « facilité de la vie », Robin 1950 ou Canto 1987 par « sensualité ». Le terme est très fort et positif à la fois.

233 *Gorgias,* 492c4–8 : Ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σώκρατες, ἣν φῂς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία· τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶ τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.

234 Cf. *Gorgias*, 487e, cité *supra* p. 58.

235 Cf. *République* I, 352d ou tout à la fin, 618b–c : Socrate commente le mythe d'Er, lors de l'adoption d'un nouveau type de vie par les âmes, avant leur nouvelle réincarnation : « C'est ici que réside, semble-t-il, ô Glaucon mon ami, tout le danger pour l'être humain, et pour cette raison, il faut au plus haut point veiller à ce que chacun d'entre nous, délaissant les autres études, s'attelle à la recherche et à l'étude de cet objet, à savoir s'il peut de quelque côté apprendre et trouver une personne qui lui donnera la capacité et le savoir pour prendre à chaque fois et en chaque lieu la meilleure des vies parmi toutes les vies possibles, par la connaissance approfondie de la vie tant mauvaise que bonne… (Ἔνθα δή, ὡς ἔοικεν, ὦ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητὴς καὶ μαθητὴς ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ' ᾖ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἱρεῖσθαι…) ».

> Si tu es sérieux et si ce que tu dis se trouve être vrai, toute notre vie à nous les hommes va se trouver sens dessus dessous, et nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faut faire. [236]

Ce qui est pour Calliclès *arètè* est donc pour Socrate vice. L'*arètè* de Calliclès réside dans le dérèglement et l'anomie du désir, fondement de la liberté véritable qui consiste à faire tout ce que l'on veut : c'est la raison pour laquelle nous avons choisi de traduire ici le terme *éleuthéria* par *liberté absolue*. Pour Calliclès, la notion de désirs illusoires n'a aucun sens.

La liberté de Calliclès correspond à la liberté démocratique qui promeut l'égalité arithmétique entre tous les désirs et tous les plaisirs telle que Socrate la décrit au livre VIII de la *République*. Il s'agit de les satisfaire dès qu'ils se présentent, de la même façon, sans les hiérarchiser :

> Eh bien, en premier lieu, sans doute, on est libre, la cité devient pleine de liberté et de franc parler, et on y a la possibilité de faire tout ce qu'on veut ?
> — Oui, on le dit en tout cas, dit-il.
> — Or partout où existe cette possibilité, il est visible que chacun voudra, pour sa propre vie, l'arrangement particulier qui lui plaira. [237]

L'égalité des plaisirs et des désirs y est associée à la pratique du tirage au sort. Dans la *République*, l'homme démocratique, sans aucun garde fou, est la proie de désirs nécessaires tout autant que de désirs non nécessaires. Il livre le gouvernement de lui-même successivement à chacun des plaisirs qui se présentent à lui et qui, pour lui, sont tous égaux :

> Mais s'il est fortuné et n'est pas trop entraîné par la folie, si, en prenant de l'âge, une fois passé l'essentiel du tumulte, il reçoit par portions les désirs qui tombent sur lui et ne se donne pas tout entier à leur irruption, alors il les met à égalité et vit en livrant l'administration de lui-même successivement à celui qui survient, comme s'il l'obtenait du sort, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis à un autre, sans en déclarer aucun inconvenant, en les nourrissant tous à égalité. [238]

---

236 *Gorgias*, 481c : Εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ;

237 *République* VIII, 557b : οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται; — Λέγεταί γε δή, ἔφη. — ὅπου δέ γε ἐξουσία, δῆλον ὅτι ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευὴν τοῦ αὑτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι.

238 *République* VIII, 561b : Ἀλλ᾽ ἐὰν εὐτυχὴς ᾖ καὶ πέρα ἐκβακχευθῇ, ἀλλά τι καὶ πρεσβύτερος γενόμενος τοῦ πολλοῦ θορύβου παρελθόντος μέρη τε καταδέξηται τῶν ἐκπεσόντων καὶ τοῖς ἐπεισελθοῦσι μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἐνδῷ, εἰς ἴσον δή τι καταστήσας τὰς ἡδονὰς διάγει, τῇ παραπιπτούσῃ ἀεὶ ὥσπερ λαχούσῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδοὺς ἕως ἂν πληρωθῇ, καὶ αὖθις ἄλλῃ, οὐδεμίαν ἀτιμάζων ἀλλ᾽ ἐξ᾽ ἴσου τρέφων.

Comme le dit Paul Demont, chaque plaisir est comme un magistrat tiré au sort, succédant à un autre magistrat également tiré au sort [239] Cette conception de la liberté démocratique ne peut qu'amener la tyrannie : le philosophe de la *République* analyse l'inévitable évolution de l'homme démocratique donnant naissance à l'homme tyrannique, le régime démocratique donnant parallèlement naissance au régime tyrannique [240], si bien qu'il est légitime de penser que Platon renvoie Calliclès à une sorte d'hédonisme à la mode démocratique qui ne pourrait, bien entendu, satisfaire ce dernier. Or c'est à la fois ce que signifie le personnage de Calliclès qui fait l'éloge des tyrans indifférents à la loi des hommes et prône ici la satisfaction de tous les désirs à égalité, incarnant ainsi les dérives de la démocratie. Et c'est toujours l'absence d'ordre dans l'âme et dans la cité qui explique ce basculement dans la tyrannie. Calliclès ignore l'égalité géométrique [241].

Cette conception de la liberté avec ses enjeux éthiques et politiques, le philosophe va essayer de la réfuter dans sa discussion avec Calliclès, car l'hédonisme de Calliclès aurait besoin selon Socrate de se soumettre à un examen dialectique pour prétendre fonder le bonheur. Les mots n'ont assurément pas le même sens pour un homme comme Calliclès et pour le philosophe [242]. On ne peut pas ne pas penser à la réflexion menée par Isocrate au sujet de la démocratie qui pervertit selon lui le sens des mots et doit revenir à ses origines :

> Les hommes qui gouvernaient alors la cité n'avaient pas établi un régime politique auquel on donnait le nom le plus large et le plus doux, mais qui, dans les faits, ne se montrait pas tel à ceux qui vivaient sous ce régime ; qui donnait aux citoyens une telle éducation qu'ils considéraient que l'impunité, c'est la démocratie ; le mépris des lois, la liberté ; la licence des paroles, l'égalité devant la loi ; le droit d'agir ainsi, le bonheur. [243]

Mais Socrate — ou Platon — ne procède pas ici à la manière d'Isocrate puisqu'il

---

239 Demont 2014, p. 143–144.

240 Cf. *République* VIII, 564a.

241 *Infra* p. 121

242 Cf. Isocrate, *Aréopagitique*, 20 : Οἱ γὰρ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὴν πόλιν διοικοῦντες κατεστήσαντο πολιτείαν οὐκ ὀνόματι μὲν τῷ κοινοτάτῳ καὶ πραοτάτῳ προσαγορευομένην, ἐπὶ δὲ τῶν πράξεων οὐ τοιαύτην τοῖς ἐντυγχάνουσι φαινομένην, οὐδ' ἣ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπαίδευε τοὺς πολίτας ὥσθ' ἡγεῖσθαι τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ'ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν εὐδαιμονίαν. À l'origine de ces remarques sur le nouveau sens des mots en période de suspension des lois durant la guerre civile, cf. Thucydide III, 82, 3–6.

243 Οἱ γὰρ κατ'ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὴν πόλιν διοικοῦντες κατεστήσαντο πολιτείαν οὐκ ὀνόματι μὲν τῷ κοινοτάτῳ καὶ πραοτάτῳ προσαγορευομένην, ἐπὶ δὲ τῶν πράξεων οὐ τοιαύτην τοῖς ἐντυγχάνουσι φαινομένην, οὐδ' ἣ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπαίδευε τοὺς πολίτας ὥσθ' ἡγεῖσθαι τὴν μὲν κολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ'ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν εὐδαιμονίαν (*Aréopagitique*, 20).

ne s'agit pas de souligner que le sens des mots a été perverti, mais d'examiner leur sens *par le questionnement dialectique*, ce qui fonde pour Platon, la philosophie véritable. Calliclès refuse d'accorder au philosophe l'intelligence de la langue. Pour lui, Socrate ne sait pas ce que signifie l'absence d'ordre (ἀκολασία), la liberté (ἐλευθερία), la jouissance (τρυφή). Or la vérité (ἡ ἀλήθεια) [244] de la vie, celle qui donne aux mots leur sens véritable, Calliclès dit la connaître : c'est l'absence de règle qui dit oui à *tous* les désirs, qui leur obéit à corps perdu, dans leur immédiateté. C'est elle qui permet de comprendre ce que nature et loi signifie. C'est elle qui permet de les opposer.

Mais pour le philosophe, il est impossible d'opposer nature et loi comme le fait Calliclès.

Calliclès se trompe en les opposant et en plaçant l'illimitation désirs du côté de la nature et la règle du côté de la loi. Car la nature, identifiée à l'*eidos* et à l'*ousia*, appelle la loi comme arrangement et ordre [245]. C'est ce que le philosophe signifie jusque dans les *Lois*, où il réfute la conception cosmologique des matérialistes [246]. L'hédonisme radical de Calliclès est en effet adossé chez Platon à une cosmologie athée dont le livre X des *Lois* fait état : les matérialistes proposent un monde obéissant à un principe, né de la nécessité et du hasard, où l'art n'est qu'un artifice dérivé. Les arts sont dénigrés, et si une hiérarchie toute relative est établie entre eux, la loi arrive la dernière car elle est ce qu'il y a de moins naturel. Elle est privée de toute réalité naturelle [247]. Les matérialistes pensent que « la législation tout entière n'est pas l'œuvre de la nature, mais de l'art, elle dont les décisions ne sont pas vraies » [248]. On a donc d'un côté la nature, de l'autre l'art et la loi obéissant à un ordre sans fondement naturel, inventé par l'homme et dénué de vérité.

L'Athénien s'attache alors à renverser leur position : il faut « porter secours à la loi elle-même et à l'art en montrant qu'ils existent par nature et par une cause non moins forte que la nature, puisqu'ils sont crées par l'intelligence en conformité avec la droite raison » [249]. Car les matérialistes refusent à la nature toute vraie causalité. Le monde qu'ils proposent est pour l'Athénien une simple

---

244 Cf. *Gorgias*, 492c4.

245 Ces notions jouent un rôle important dans le *Gorgias*. Voir notamment *infra* p. 120 sq.

246 Sur le débat entre les matérialistes et l'Athénien au livre X des *Lois,* cf. Untersteiner 1967, fasc. 4., 87c, et Untersteiner 1993, p. 55–98 ; Dixsaut 1998, p. 71 ; Neschke-Hentschke 1995, p. 142–152 ; Balansard 2001, p. 307–309 ; Jouët-Pastré 2006, p. 155–158.

247 Cf. Neschke-Hentschke 1995, p. 141 : la doctrine matérialiste « combine une cosmogonie matérialiste avec une théorie de l'origine de la culture humaine. Cette culture ou les productions de l'esprit, face à la matérialité de la nature, seule " réalité " reconnue, sont considérées comme privées de toute réalité ».

248 *Lois* X, 889d : τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνῃ δέ, ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις.

249 *Lois* X, 890d : νόμῳ αὐτῷ βοηθῆσαι καὶ τέχνῃ, ὡς ἐστὸν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἧττον, εἴπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν.

opinion sans intelligence. Ils méconnaissent la nature et la puissance de l'âme. Or seule la puissance de l'âme rend possible une vie ordonnée dans le monde, dans la cité, dans l'homme [250]. L'Athénien affirme la primauté de l'âme sur le corps, et le caractère « éminemment naturel » [251] de la *technè*. C'est pourquoi, la loi réalise l'œuvre de la raison, ce pour quoi elle est faite [252].

Le matérialiste ne doit donc pas oublier que les dieux ont pourvu au salut et à l'excellence de l'univers et ont ordonné systématiquement toutes choses *en vue de son bonheur.* Chaque partie de l'univers a été créée en vue de ce tout :

> Tu es une de ces parties, pauvre misérable, et la petite partie que tu représentes tend et vise constamment à l'ensemble, toute minuscule qu'elle est ; mais il t'échappe sur ce point même que la génération se fait en vue de lui, tout entière, afin que la réalité qui sous-tend la vie de l'univers soit heureuse ; que loin de se faire en vue de toi, c'est toi au contraire qui es en vue de lui. [253]

Le *logos* informe donc la *phusis*, si bien que l'homme, animal rationnel, qui accepte d'être rationnel et donc *mesuré*, est en conformité avec la nature, contrairement à ce que dit Calliclès. Le cosmos dont l'homme est une partie étant ordonné en vue du bonheur, l'homme œuvre pour son bonheur en se conformant à l'ordre cosmique. C'est ce que le mythe eschatologique raconté par Socrate met aussi en lumière, d'une certaine façon, à la fin du dialogue. Ce qui est jugé dans l'au-delà, c'est l'ordre de l'âme [254], c'est la seule chose qui compte pour les dieux qui règlent l'ordre du monde. Cet ordre qui ordonne tout en vue du bonheur doit se retrouver dans la cité : l'égalité géométrique doit régner, distribuant à chacun selon sa nature, c'est-à-dire la valeur de son âme, et se substituant à l'égalité arithmétique qui met tout sur le même plan et ne permet pas de distinguer entre les désirs et les plaisirs de chacun. Cet ordre permet au philosophe de justifier la nécessaire limitation et hiérarchisation des plaisirs en fonction du Bien. Il permet de comprendre la critique de la position politique de Calliclès qui devient l'homme démocratique mettant tous les plaisirs à égalité, sans distinguer entre deux types d'égalités, clairement rappelées dans les

---

250 Sur les arguments rationnels, cosmologiques (893b–894e) et téléologiques (897b–899b), développés au livre X par l'Athénien contre la conception athéiste de la nature, et leur comparaison ave le *Timée*, cf. Brisson 1995, p. 115–130.

251 *Lois* X, 892c : διαφερόντως φύσει.

252 Cf. Neschke-Hentschke 1995, p. 150 : « Platon ne veut pas défendre la différence entre les lois cosmiques et les lois morales ou écrites, mais cherche un concept unique de la nature embrassant les deux genres de lois ». Voir aussi les analyses antérieures de Guéroult 1924, p. 27–28, et Schuhl 1933[1], 1952[2], p. 63 sq.

253 *Lois* X, 903c : ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν, σὲ δὲ λέληθεν περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ᾽ ἕνεκα ἐκείνου.

254 Les hommes justes et sages ont une âme ordonnée et harmonieuse. Cf. *Gorgias*, 504d.

Lois [255] : la juste égalité (l'égalité géométrique ou « proportionnelle ») et celle qui lui est bien inférieure (l'égalité arithmétique).

Mais en commençant à s'adresser au philosophe, Calliclès ne doute pas un instant de la validité de sa thèse et de son caractère indiscutable. Sa conception de la vie avec ses implications éthiques et politiques pourrait seulement être bouleversée par le souci de l'âme, terme introduit trois fois par Socrate dès le début de la discussion [256]. Ce souci là, Calliclès ne l'a pas.

2.2.2 L'ignorance du philosophe selon Calliclès

L'ignorance de la nature humaine

Son hédonisme est soutenu par le caractère d'évidence qu'il lui donne. Calliclès se sent supérieur à Socrate [257] parce que le philosophe lui semble totalement incompétent pour penser le bonheur humain. Son discours hédoniste est complètement imperméable aux propos du philosophe.

Pour un homme qui refuse le *logos* au sens où Socrate l'entend, le philosophe incarne en effet l'impuissance. Cette impuissance est liée à une ignorance, celle de l'homme, de ses désirs et de ces plaisirs. Elle conduit à inciter l'homme à la pire des prétendues vertus : la tempérance. Car la tempérance face aux désirs et plaisirs conduit non pas à la domination de soi, mais précisément à la ruine (διαφθορά) de ce que l'on est. Le reproche de Calliclès à l'égard des philosophes est sur ce point des plus significatifs :

> La philosophie est sans doute une chose charmante, à condition de s'y livrer avec tempérance dans sa jeunesse ; mais si l'on y passe plus de temps qu'il ne faut, c'est la ruine de l'humanité. [258]

Calliclès tient ici le langage des hommes d'action, qui admettent la philosophie comme un passage obligé dans la formation d'un jeune homme libre, mais un passage seulement. Viennent ensuite les choses sérieuses qui sont bien supérieures au *logos* philosophique. Mais ce langage, c'est aussi la Nature qui le dicte : si la norme est désormais donnée par la puissance des natures exceptionnelles, si elles n'ont pour limites que leurs propres capacités, et si cette valeur relève de l'évidence, l'éducation ne peut plus être la transmission d'un critère moral absolu : la philosophie est ainsi ravalée au rang d'une propédeutique

---

255 *Lois* X, 757b–c.

256 *Gorgias*, 486d, 486e, 487a.

257 Il sera peu à peu conduit à changer de position. Mais la réfutation socratique ne sera pour lui que de l'ordre de la logique. Voyant la tournure qu'elle prend, Calliclès préférera se désengager de la discussion. Voir *infra* p. 111 sq.

258 *Gorgias,* 484c5–8 : φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἅψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων.

parmi d'autres. Seules comptent la puissance de l'action et son efficacité qui constituent l'unique critère de la valeur de la vie et de la réussite [259].

De fait, Calliclès reprend à sa façon une position répandue dans l'Athènes de Platon [260], une position aristocratique, qui voit dans la philosophie une éducation sociale qu'il est de bon ton d'avoir pratiquée. La *paideia* n'est pas conçue à la façon platonicienne comme redressement et culture de l'âme, c'est-à-dire comme éducation *intérieure*, mais comme un enseignement qui a sa place dans le *cursus* des jeunes Athéniens, dont le but reste l'illustration politique. Elle peut donc constituer une gymnastique de l'esprit utile dans la jeunesse pour qui veut un jour faire de la politique et réussir dans la cité. Isocrate lui-même pense que la dialectique et les mathématiques, louées par Platon, ainsi que l'éristique, ne doivent former qu'une gymnastique de l'esprit (γυμνασίαν τῆς ψυχῆς), utile au début de l'éducation supérieure, mais à laquelle il est vain de consacrer sa vie [261]. Dans le *Sur l'Échange* [262], il détaille les bienfaits d'une telle formation : concentration intellectuelle sur des matières difficiles, refus de la dispersion, habileté à raisonner minutieusement grâce à l'étude de la géométrie et de l'astronomie, exercice de la parole et de la réflexion sur les sujets étudiés, faculté de concevoir et d'apprendre plus facilement [263]. Mais l'immoraliste Calliclès radicalise cette position commune en ajoutant qu'en faire l'activité de toute une vie conduit l'homme à sa perte. Le terme διαφθορά est significatif. La ruine des hommes, c'est la perte de ce qui fait d'eux des hommes : ils ne se réalisent jamais et n'atteignent jamais le bonheur. La philosophie perd les hommes qui en poursuivent l'étude car elle les coupe de l'action politique et les enferme dans des profondeurs obscures et vaines. On n'est plus du côté de la vie et du bonheur,

259 Cf. Helmer 2003, p. 112. Pour Calliclès, « le langage serait sans grand pouvoir sur la vie, et l'attention accordée au *logos* serait même l'expression d'une vie affaiblie ».

260 Cf. Dodds 1959, p. 272–273. Selon E. R Dodds, les propos de Calliclès ne viennent pas nécessairement d'Isocrate. « They reflect the philistinism of the ordinary practical man, and were probably widespread ». Cf. Euripide, *Médée,* v. 291–301, et les vers de l'*Antiope* cités par Calliclès (en 484e4 sq.) ; Aristophane, *Les Grenouilles*, v. 1491–1499 ; Platon, *Euthydème*, 305c–e ; *République,* 487c–d ; Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1141b3–8.

261 Isocrate, *Contre les Sophistes* I-8 et *Sur l'Échange*, § 261–268. Il refuse néanmoins de leur donner le nom de philosophie (*Sur l'Échange,* § 270), mais plutôt de « préparation à la philosophie (παρασκευὴν φιλοσοφίας) » (§ 266), affirmant que la philosophie doit être utile à la parole et à l'action et (§ 266 et § 304) et permettre d'acquérir l'opinion la meilleure sur ce qu'il faut dire et faire et (§ 271). Isocrate affirme que la philosophie, c'est la bonne éducation. Mais pour Platon, la conception qu'Isocrate a de la philosophie reste trop extérieure à la culture véritable de l'âme : Isocrate assimile rhétorique et philosophie, et reste trop attaché aux valeurs de la société. Sur la concurrence entre Platon et Isocrate autour de la notion de philosophie, voir Demont 2015. Pour une excellente réflexion sur Isocrate, sa singularité en tant que "sophiste" et son programme éducatif, voir aussi Chiron 2018.

262 Isocrate, *Sur l'Échange,* § 264–265.

263 Cf. Demont 2015, p. 84.

on est du côté de la mort. Les philosophes sont prisonniers de l'attention qu'ils portent au discours. Cette attention au discours est même *constitutive* de leur ignorance de la vie politique et de ce qui anime les hommes [264] :

> Un pareil homme, fût-il doué d'un excellent naturel, devient moins qu'un homme, à fuir toujours le cœur de la cité, ces assemblées, comme dit le poète, où les hommes s'illustrent, et enfoui dans les profondeurs pour le reste de ses jours, à babiller (ψιθυρίζοντα) dans un coin avec trois ou quatre adolescents, sans jamais proférer parole libre, grande et appropriée. [265]

Le *logos* philosophique, c'est du babillage — ψιθυρίζοντα, emprunté à la comédie, est un terme éloquent : dans les *Nuées* [266], il désigne le bruit du vent dans les feuillages : « … quand le platane chuchote avec l'ormeau ». Le philosophe fait du vent, ses paroles n'ont aucun poids, il ne sait pas parler utilement. Jamais il ne s'illustrera dans la cité, jamais il ne jouira d'une bonne réputation. Pour Calliclès, les propos de Socrate en font un sous homme [267]. Le philosophe, à argumenter comme il le fait, ne connaît pas l'usage du discours qui lui permettrait de se montrer libre et puissant [268]. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Calliclès ne reconnaît au caractère argumentatif du philosophe aucune force pour réfuter sa position hédoniste.

Si le terme διαφθορὰ est significatif, c'est qu'il dit combien le discours du philosophe conduit à la mort. Il y a de la part de Calliclès une mise en garde à l'adresse de Socrate en personne : il reprend un cas de figure ignoré par le philosophe dans sa conversation avec Polos. Qu'advient-il du juste injustement accusé ? S'il n'a que la philosophie comme principe de vie, alors il sera condamné, il ne saura pas se défendre — Platon sait que les faits, une fois de plus, lui donneront (en apparence du moins) raison : Platon prête à Calliclès de solides arguments. Car la science de Socrate *détériore la nature d'un homme* et le rend « incapable de se porter secours et de sauver des plus grands périls soit lui-même,

---

264 *Gorgias,* 484d3–7, texte cité *supra* p. 59.

265 *Gorgias*, 485d6–e2 : ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυὴς ᾖ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδυκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγξασθαι.

266 Aristophane*, Nuées*, v. 1008 : …ὁπόταν πλάτανος πτελέᾳ ψιθυρίζῃ. Voir aussi Théocrite 1, 1 : ἁδύ τι τὸ ψιθύρισμα καὶ ἁ πίτυς…|… μελίσδεται, « le pin chuchote une douce mélodie ». Cf. Taillardat 1962, §36.

267 Socrate renversera cette critique plus loin, en 512–513c, lorsqu'il fera des grands hommes au pouvoir des hommes asservis au bon plaisir du peuple. Cf. *infra* p. 125 sq. Sur ce point, on a le même renversement dans la digression du *Théétète*, en 173a–b.

268 E. Helmer souligne que pour Calliclès « l'impuissance du *logos* n'est que le versant théorique d'un jugement porté sur la médiocrité sociale d'un Socrate. Celui-ci lui sert de repoussoir et le conduit à taxer les mots d'impuissants au profit de la seule sphère pratique » (Helmer 2003, p. 114).

soit tout autre »[269]. Ne pas être en état de se porter secours à soi-même, c'est bien la preuve de la plus grande impuissance. Le procès et la condamnation à mort de Socrate se profilent à l'horizon :

> Maintenant, si on se saisissait de toi ou de tel autre de tes pareils pour vous jeter en prison, sous prétexte d'une faute que vous n'auriez pas commise, sais-tu que tu serais incapable de te tirer d'affaire ? Mais tu serais pris de vertige et tu serais là, bouche ouverte et tu ne saurais quoi dire ; et le jour où tu monterais à la barre du tribunal, mis en face d'un accusateur minable et pervers, tu serais mis à mort, s'il lui plaisait de réclamer ta mort.[270]

Pour Calliclès, seules les valeurs sociales comptent. C'est une question d'honneur. Or le philosophe les tient pour peu de choses au regard du souci de l'âme qui seul importe. Il tient même la sauvegarde de sa propre vie pour peu de choses au regard de ce souci de l'âme[271].

Les reproches de Calliclès à l'égard de Socrate trouvent un écho dans la fameuse digression du *Théétète* : ce passage permet d'éclairer le point de vue de Calliclès et montre que, pour le philosophe, il s'agit précisément d'un point de vue, celui d'un homme qui ne voit pas bien[272]. Le philosophe développe longuement les critiques dont il est l'objet. Il en explique la cause, donnant, en un sens, raison à Calliclès : les assemblées politiques, les réunions publiques, les festins, les joueuses de flûte, ne l'intéressent pas ; il ignore tout de la vie privée des gens ; il ignore tout du fonctionnement de la vie publique ; il ne fait pas la différence entre un tyran, un roi, un porcher ou un bouvier ; la richesse des uns et la noblesse des autres lui semblent complètement dérisoires (Socrate nous plonge d'ailleurs dans une véritable comédie humaine). Il ne connaît ni ses proches ni ses voisins, et il ne sait pas ce que fait untel, ni même « s'il est homme ou s'il appartient à quelque autre bétail »[273]. C'est sur ces faits, reconnus volontiers par le philosophe du *Théétète*, que Calliclès juge Socrate incompétent en matière humaine, incompétent par conséquent pour apprécier ce qui fait le bonheur humain. Mais le philosophe du *Théétète* rétablit la vérité, et répond ainsi sans doute aux critiques des sophistes, mais aussi d'Isocrate et d'Antisthène[274], qui,

269 *Gorgias,* 486b6–c1 : μήτε αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα.

270 Cf. *Gorgias,* 486a8–b4:Νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅ τι χρήσαιο σαυτῷ, ἀλλ' εἰλιγγιῴης ἂν καὶ χασμῷο οὐκ ἔχων ὅ τι εἴποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἄν, εἰ βούλοιτο θανάτου σοι τιμᾶσθαι.

271 Cf. *Gorgias*, 522c–e.

272 *Théétète*, 173c6–176a1.

273 *Théétète,* 174b3–4 : εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἤ τι ἄλλο θρέμμα.

274 Cf. Trabattoni 2005 (=2005a), p. 235–262. Antisthène qui déprécie les plaisirs corporels au

aux yeux de Platon, se prétendent philosophes sans pour autant rompre avec les valeurs de la cité [275]. Car ils ne comprennent pas combien la philosophie est culture de l'âme et ce que cela signifie, tout en employant néanmoins les mots de « soin de l'âme » [276]. Le philosophe du *Théétète* leur répond en soulignant combien la philosophie *a profondément affaire avec la nature humaine* : il ne s'agit pas d'éduquer l'homme conformément aux valeurs de la société, mais de réfléchir à ce qui convient le mieux à ce qu'il est. Socrate révèle qu'il est le seul à être libre et n'a rien d'un sous-homme ou d'un esclave [277] se soumettant aux pseudo valeurs sociales et à ses intérêts personnels et particuliers, comme l'est l'orateur [278]. Il est le seul en réalité à savoir juger du bonheur et du malheur des hommes, le seul à pouvoir juger du sens de la vie, comme il le fait aussi dans le *Gorgias*. Car il passe son existence à se demander ce qu'est un homme, par quoi une telle nature se différencie des autres, ce qu'elle doit faire ou subir [279]. Il s'intéresse à l'homme en général, et non pas à un homme en particulier, fût-il riche, puissant et renommé. Et si on conduisait un de ces hommes politiques, qui ne jouissent pas de *scholè*, un de ces hommes à qui Calliclès ressemble, vers les hauteurs à partir desquelles le philosophe regarde les choses, il serait pris de vertige et ne saurait rien dire sur le bonheur et le malheur humain, il ne saurait pas de quelle manière acquérir l'un et échapper à l'autre [280]. Mais ce point de

---

profit de l'âme ne donne en réalité aucun contenu propre à ce qui concerne l'âme. « La filosofia di Antistene, in altre parole, pur promettendo di indicare all'uomo una dimensione diversa da quella corporea, in realtà non è altro che un edonismo accorto : dove termini come ψυχή, φρόνησις o σοφία non hanno in realtà altro contenuto che questa "accortezza" » (*ibid.* p. 245).

275 Cf. Demont 2015, en particulier p. 70–71. Pour une analyse de la digression du *Théétète* et de ses contextes, cf. Benatouil (à paraître) : aux yeux du critique platonicien, la digression du *Théétète* peut être lue comme une sorte de « *last warning*, voire de constat d'échec : si tous ceux qui possèdent une nature philosophique comme Isocrate souhaitent vraiment la cultiver, ils ne peuvent pas se contenter d'une *scholè* superficielle encore largement tournée vers la cité, d'une éducation seulement oratoire et morale, mais doivent aller plus beaucoup plus loin dans la critique des valeurs publiques et la recherche de la vérité ».

276 Cf. Isocrate, *Antidosis*, § 304 : τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν. Pour Antisthène, cf. Xénophon, *Banquet* IV, 34–44.

277 *Théétète*, 175d–e. Voir aussi, juste avant, en 172c–d, les propos de Socrate qui opposent les hommes libres que sont les philosophes et les orateurs : « Ceux qui depuis leur jeunesse traînent dans les tribunaux et les endroits de ce genre risquent d'être nourris, par rapport à ceux qui ont été nourris dans la philosophie et les occupations de ce genre, comme des serviteurs par rapport à des hommes libres (κινδυνεύουσιν οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι πρὸς τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ τῇ τοιᾷδε διατριβῇ τεθραμμένους ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι) ».

278 Cf. *Théétète,* 172e6–7. Sur cette critique des orateurs et le rapprochement possible avec le *Gorgias*, cf. Nightingale 1995, p. 50–51.

279 *Théétète* 174b4–6.

280 *Théétète*, 175c.

vue, c'est celui du philosophe, et Calliclès ne veut pas se laisser conduire dans la voie dans laquelle Socrate voudrait l'amener. Calliclès exhorte même Socrate à changer de rôle et à passer du rôle d'Amphion à celui de Zèthos, recourant ainsi à l'*Antiope* d'Euripide pour établir un *agôn* d'allure tragique entre Socrate et lui [281].

Zèthos face à Amphion

Reprenant à sa façon les paroles de Zèthos à l'égard de son frère Amphion [282], Calliclès, en aristocrate cultivé, exhorte en effet Socrate à pratiquer une autre musique que celle qu'il pratique. Le philosophe, qui se vante d'être en accord avec lui-même et fait état d'une dissonance permanente chez Calliclès toujours obligé de se plier au bon vouloir du peuple [283], est invité à s'exercer à « la belle musique des actes (πραγμάτων εὐμουσία) » :

> Eh bien, crois-moi, mon cher, mets un terme à tes chicaneries, *exerce-toi à la belle musique des actes*, exerce-toi à ce qui te donnera le moyen de *passer pour un homme sensé, abandonnant à d'autres ces finesses*, qu'il faille les traiter de bavardages ou de balivernes, *et qui te conduiront à habiter une maison vide* ; cherchant à imiter non pas des gens qui chicanent sur des riens, mais ceux qui ont moyens d'existence, réputation et mille autres biens. [284]

Bavardages, balivernes, chicaneries sur des riens, on a ici affaire au Socrate des *Nuées*, un philosophe dont le discours ne peut être pris au sérieux. L'εὐμουσία de Calliclès, c'est ce qui conduit au bonheur : c'est l'εὐμουσία de l'action, du pouvoir, des richesses ; elle est à mille lieues de l'exercice propre de Socrate, la philosophie, que ce dernier qualifie dans le *Phédon* de μεγίστη μουσική [285].

281 L'*Antiope* d'Euripide constitue pour de nombreux critiques une source d'inspiration pour le *Gorgias* jusque dans sa contruction, avec son *agôn* entre deux frères que tout oppose. Cf. Nightingale 1992 ; Tulli 2007 ; Herrmann 2011. Cet *agôn* constituait un morceau célèbre dans l'Antiquité.

282 *Gorgias*, 485e3–486a3. Les passages en italique viennent directement de l'*Antiope.* Calliclès reprend pour critiquer Socrate les fragments 184, 185, 186, 188Kn de l'*Antiope* d'Euripide.

283 *Gorgias*, 481d–e : quoi que dise le Dèmos athénien, Calliclès, qui en est amoureux, n'a pas la force de dire non, et se laisse ballotter en tout sens. Et si Calliclès ne réussit pas à réfuter Socrate et à lui prouver qu'il vaut mieux commettre une injustice que la subir, il ne sera jamais en accord avec lui-même : « Calliclès ne s'accordera point avec toi, Calliclès, et dissonera avec toi pendant la vie entière (οὔ σοι ὁμολογήσει Καλλικλῆς, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ, 482b) ! »

284 *Gorgias*, 486c5–d2 : Ἀλλ' ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δ' ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει, καὶ ἄσκει ὁπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς, εἴτε ληρήματα χρὴ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις· ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά.

285 *Phédon,* 61a3. Sur les rapports entre musique et philosophie, cf. K. Dorter 1982, p. 193–203.

Au livre VIII de la *République*, lorsque Socrate décrit le régime timocratique, il rappelle précisément la vertu des *logoi* philosophiques, et condamne les hommes qui ne pratiquent pas cette musique : les hommes élevés dans un tel état adorent farouchement l'or et l'argent ; ils dépensent des fortunes pour les femmes ; ils cherchent par tous les moyens à satisfaire leurs propres désirs, « cueillant leurs plaisirs en cachette, cherchant à échapper à la loi, comme des enfants à la vue de leur père, parce que le principe de leur éducation n'a pas été la persuasion, mais la force, et qu'ils ont négligé la véritable Muse, celle qui accompagne les raisonnements et la philosophie, et font plus d'honneur à la gymnastique qu'à la musique » [286]. Dans le *Phèdre*, les cigales, elles, chantent la belle pratique des philosophes, car ils sont les plus grands connaisseurs des *logoi* divins et humains :

> À la plus âgée, Calliopè, et à sa cadette, Uranie, elles révèlent ceux qui passent leur vie à philosopher et honorent la musique qui leur est propre ; ce sont parmi les Muses celles qui, occupées du ciel et des discours [287], tant divins qu'humains, font entendre les plus beaux accents. [288]

Mais pour Calliclès qui s'identifie pleinement à Zèthos [289], cette musique, celle des *logoi*, est étrangère à l'homme.

Plus profondément, il est intéressant de voir Platon, qui donne à l'échange entre Calliclès et Socrate le caractère d'un *agôn* similaire à celui de l'*Antiope* d'Euripide, jouer de façon fort subtile avec les rôles de Zèthos et d'Amphion pour conduire le lecteur à réfléchir au sens de cet affrontement [290]. Car si Socrate

---

286 *République* VIII, 548b : λάθρᾳ τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι, ὥσπερ παῖδες πατέρα τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες, οὐχ ὑπὸ πειθοῦς, ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἠμεληκέναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι. Nous traduisons μουσική par « musique » : il s'agit ici de la culture de l'esprit établissant l'harmonie dans l'âme.

287 Les *logoi* sont les discours en tant qu'ils témoignent de la présence de la rationalité.

288 *Phèdre*, 259d : Τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ Καλλιόπῃ καὶ μετ' αὐτὴν Οὐρανίᾳ τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικὴν ἀγγέλλουσιν, αἳ δὴ μάλιστα τῶν Μουσῶν, περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὖσαι θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους, ἱᾶσι καλλίστην φωνήν.

289 Cf. Carter 1986, p. 171 et Nightingale 1992, p. 124.

290 Nous rejoignons tout à fait A. Nightingale sur l'attention qu'il faut porter à l'usage platonicien de la tragédie euripidéenne : « Plato's transformation of the genre challenges us to explore the ways in which the platonic dialogue constitutes itself as a genre » (Nightingale 1992, p. 123). Pour A. Nightingale, le *Gorgias* est construit à la manière de l'*Antiope* : l'intervention d'Hermès, à la fin de la tragédie (le *Deus ex machina*), enjoignant Amphion d'honorer les dieux et de continuer à jouer de la musique, alors qu'il n'a pas su persuader son frère Zèthos des bienfaits de sa musique, est à mettre en parallèle avec le mythe eschatologique de la fin du dialogue, où un autre point de vue est apporté sur la conception de la vie philosophique, alors que ce Socrate n'a pas réussi à persuader Calliclès. Cette interprétation est très intéressante, mais nous proposons de mettre l'accent sur le renversement que fait Platon de la tragédie euripidéenne.

affirme pratiquer la plus belle des musiques dans le *Phédon*, en réalité, dans le *Gorgias, il joue très mal* (*ou refuse de jouer*) *le rôle d'Amphion que lui attribue Calliclès* [291].

La lyre était l'instrument d'Amphion le musicien. Or, avant même que Calliclès l'apparente à Amphion le musicien virtuose de la lyre, Socrate lui a rappelé combien il préférait avoir une lyre mal accordée plutôt que d'être en désaccord avec lui-même :

> Et pourtant, pour ma part, excellent homme, je pense que mieux vaudrait avoir une lyre désaccordée et dissonante, et qu'il en soit ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes ne soit pas d'accord avec moi et me contredise, plutôt que d'être, moi tout seul, dissonant avec moi-même et de me contredire. [292].

Un peu plus loin dans le texte, lorsque Calliclès refuse de se prêter encore aux questions de Socrate, le philosophe, qui souhaite que la discussion se poursuive, lui répond qu'il aurait tant aimé lui donner la réplique d'Amphion… ce qui implique qu'il ne l'a pas fait [293]. Bien plus, si l'*agôn* entre les deux frères chez Euripide est intellectuel et idéologique, il est aussi, pour le lecteur de l'époque, *visuel*, et Socrate ne correspond pas à l'image d'Amphion, pas plus que Calliclès à celle de Zèthos. Le cratère à cloche du British Museum représente les deux frères dans cet *agôn* [294] : Amphion, muni de sa lyre, a un corps efféminé, il se tient avec mollesse sur son bâton ; Zèthos, lui, se tient droit dans l'attitude d'un chasseur accompagné de son chien. Le premier représente l'homme des plaisirs, le second est un ascète. Deux fragments retrouvés de l'*Antiope* vont dans ce sens. Ils caractérisent Amphion :

---

291 Sur ce point, cf. Capra (à paraître). Sur le rapport entre les deux Antiope, voir aussi Berardi (à paraître).

292 *Gorgias*, 482b–c : Καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀναρμοστεῖν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ'ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν. Cf. E. Berardi (à paraître) : « l'esempio della lira parrebbe in effetti avere una funzione scenica introduttiva alla successiva riproposizione da parte di Callicle del dibattito dell'*Antiope* ».

293 *Gorgias*, 506b : « moi, personnellement, j'aurais eu du plaisir à discuter encore avec Calliclès, jusqu'à ce que je lui ai donné la réplique d'Amphion en échange de celle de Zèthos (αὐτὸς ἡδέως μὲν ἂν Καλλικλεῖ τούτῳ ἔτι διελεγόμην, ἕως αὐτῷ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ἀπέδωκα ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου) ! ». Cf. Di Benedetto 1971 et Campos Daroca 2003.

294 A. Capra (à paraître) rappelle la fameuse histoire de ce cratère à cloche qui date de la fin du IVe s., dont une mauvaise restauration avait empêché de comprendre le sujet et transformé le simple chien de Zèthos en Cerbère à trois têtes. Une récente restauration a permis d'enlever les deux têtes postiches du chien, si bien que l'archéologue Alexandra Villing a pu reconnaître le fameux duel verbal entre Zèthos et son frère Amphion.

> La nature t'a doué de cette âme généreuse, mais tu brilles par ton aspect efféminé [295].

> Tu m'as reproché à tort d'être faible et efféminé de corps. Car si j'ai l'esprit sain, c'est là une force plus grande qu'un bras vigoureux [296].

Or le Socrate de Platon est loin d'être efféminé et lascif : dans le dialogue, il s'avère combattif, rude et même grossier [297], lui qui est physiquement laid et qu'Alcibiade compare à un silène [298]. Loin de reprendre le modèle euripidéen comme cela a souvent été suggéré, Platon en réalité le renverse, contredisant la distribution des rôles initialement indiquée par Calliclès : c'est Socrate qui s'avère être dans le dialogue le véritable Zèthos, le héros dur à la peine et aux plaisirs ; Calliclès quant à lui ressemble à Amphion esclave de son corps et de ses plaisirs. C'est la raison pour laquelle Andrea Capra voit dans cette transposition de l'*agôn* de l'*Antiope* un renversement de la tragédie, *à la manière des comédies* [299]. En renversant le rôle des personnages, Platon fait comme Eubule qui, dans son *Antiope* [300], parodie aussi la tragédie d'Euripide. Dans une fin inattendue, le poète comique fait en effet surgir Hermès messager des ordres de Zeus :

> Il enjoint à Zèthos de se rendre à la plaine sacrée de Thèbes et de l'habiter, car, à ce qu'il semble, on y vend le pain meilleur marché — et tu es un homme à l'estomac vorace ; et au musicien par excellence, à Amphion, [il enjoint] de partir vers l'illustre Athènes, où les enfants des Cécropides jeûnent sans cesse et très facilement, avalant des brises, se nourrissant d'espoirs. [301]

---

295 Fr. 185 Kn 2–3 :
ψυχῆς φύσιν <γὰρ> ὧδε γενναίαν <λάχων>
γυναικομίμωι διαπρέπεις μορφώματι
Nous nous accordons avec Nightingale 1992, p. 124 qui a bien vu combien la *phusis* est importante aux yeux de Zèthos : « Zethus believes in the virtues and status conferred on individuals by nature rather than those developed through self cultivation. »

296 Fr. 199 Kn : τὸ δ'ἀσθενές μου καὶ τὸ θῆλυ σώματος
κακῶς ἐμέμφθης· εἰ γὰρ εὖ φρονεῖν ἔχω
κρεῖσσον τόδ'ἐστὶ καρτεροῦ βραχίονος.

297 Cf. *Gorgias*, 462c, 462e, 482e.

298 *Banquet*, 216c–217a.

299 Capra (à paraître).

300 Il ne nous reste que quatre fragments de cette comédie d'Eubule. Cf. Hunter 1983.

301 Ζῆθον μὲν ἐλθόνθ'ἁγνὸν ές Θήβηω πέδον
οἰκεῖν κελεύει· καὶ γὰρ ἀξιωτέρους
πωλοῦσιν, ὡς ἔοικε, τοὺς ἄρτους ἐκεῖ·
σὺ δ'ὀξύπεινος. τὸν δὲ μουσικώτατον
κλεινὰς Ἀθήνας ἐκπερᾶν Ἀμφίονα
οὗ ῥᾶιστ'ἀεὶ πεινῶσι Κεκροπιδῶν κόροι
κάπτοντες αὔρας, ἐλπίδας σιτούμενοι. (Fgt 10)

Les deux frères se séparent donc : Zèthos part vers Thèbes la gourmande et Amphion vers l'austère Athènes. Le renversement comique fait ainsi apparaître un Amphion ascète et un Zèthos au service de son ventre.

En nous invitant à reconsidérer les rôles initialement attribués à chacun des personnages du dialogue, Platon nous invite à comprendre que la pratique défendue par Socrate n'est pas du côté de la mollesse ou de la faiblesse. Bien plus, Platon invite le lecteur à comprendre que, en dépit des apparences, il n'y a pas d'opposition entre discours philosophique et vie pratique, entre choix de vie philosophique et connaissance de l'homme, de ses désirs et de ses plaisirs. L'articulation entre ces deux notions est à repenser, comme Platon qui renverse en quelque sorte la tragédie de l'*Antiope* pour en faire ici une comédie à la façon d'Eubule qui parodie la pièce tragique. Socrate, en réalité, ne peut pas plus endosser le rôle d'Amphion que celui de Zèthos, *car la pensée et la vie que l'on doit mener dans la cité, le logos* (*au sens de discours et de pensée*) *et l'action ne sont pas opposés.* Pour le philosophe, ils s'articulent intimement l'un à l'autre.

2.3 Dialoguer avec Calliclès : une nécessité pour le philosophe

Le philosophe doit faire prendre conscience à son interlocuteur que sa conception hédoniste ne tient pas parce qu'elle omet la réalité véritable : l'homme ne peut pas faire fi de la raison qui ordonne les choses, il doit parler un langage autre que celui du corps : le langage de l'âme, qui seul nous permet de ne pas identifier le plaisir et le bien, comme le fait Calliclès. De fait, seule la reconnaissance que *l'âme est vraiment quelque chose* [302] peut permettre à l'homme de choisir des plaisirs qui le rendront véritablement heureux. En présentant sa théorie comme irréfutable, Calliclès s'est placé en dehors du *logos* philosophique. En l'amenant à dialoguer, Socrate veut ébranler le discours de Calliclès. Or, la mise à l'épreuve de sa thèse hédoniste implique la mise à l'épreuve de sa vie. Dans le *Lachès*, Nicias explique très bien à Lysimaque cette façon qu'a le philosophe de mettre à l'épreuve la thèse de son interlocuteur pour éprouver son choix de vie. Il semble que l'on ne puisse y échapper :

> Tu me parais ignorer que pour celui qui est un intime de Socrate et qui s'approche de lui pour discuter, il arrive immanquablement, même s'il avait d'abord entamé un autre sujet de discussion, que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il s'offre enfin à répondre à des questions sur lui-même, questions qui se rapportent tant à la façon dont il vit présentement qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque-là. Et lorsqu'il s'offre, tu ne sembles pas te rendre compte que Socrate ne le laissera pas partir avant d'avoir examiné à fond

302 Cf. Trabattoni 2005, p. 244.

> toutes ces questions. Pour ma part, je suis habitué à Socrate et je sais qu'il est nécessaire que nous subissions le traitement qu'il nous inflige ; qui plus est, je sais fort bien que je subirai moi-même ce traitement. De fait, je me réjouis, Lysimaque, de fréquenter cet homme, et je crois qu'il n'y a rien de mauvais à se remettre en mémoire ce que nous avons fait ou faisons d'inacceptable.[303]

Mais Calliclès n'est pas Nicias et la fréquentation de Socrate le place dans de tout autres dispositions.

Pour arriver à établir un véritable dialogue, Socrate va paradoxalement commencer par louer les qualités dialectiques de Calliclès : il s'agit de lui faire accepter les règles de l'échange philosophique, en mettant en avant des qualités que Calliclès en personne revendique comme si Calliclès était l'homme de la discussion par excellence. Or Platon annonce par ce passage méthodologique l'écart qui va se creuser entre la volonté du philosophe de dialoguer avec Calliclès et la résistance de ce dernier face à la méthode socratique de discussion.

2.3.1 La résistance de Calliclès face au *logos* de Socrate

Calliclès accuse d'emblée Socrate de tenir un discours de sophiste qui harangue la foule[304]. Il voit en lui un jeune fou qui traque le discours de ses interlocuteurs pour les mettre en difficulté et les amener à se contredire[305]. Le philosophe a agi ainsi avec Gorgias[306]. Il a recommencé avec Polos qui pourtant avait raison d'exalter la notion de toute-puissance et de dire qu'il valait mieux commettre l'injustice que la subir. Socrate sait pertinemment que selon Calliclès nature et loi se contredisent, et lorsque Polos l'a interrogé sur la loi, il a répondu en se plaçant du point de vue de la nature ; lorsqu'il l'a interrogé sur la nature, il a répondu en se plaçant du côté de la loi. Il fait donc preuve d'une mauvaise foi

303 *Lachès*, 187e–188a : Οὔ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὃς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ᾖ λόγῳ, ὥσπερ γένει, καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, ἐὰν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξηται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιαγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὑτοῦ λόγον, ὅντινα τρόπον νῦν τε ζῇ καὶ ὅντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν· ἐπειδὰν δ'ἐμπέσῃ, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα. Ἐγὼ δὲ συνήθης τέ εἰμι τῷδε καὶ οἶδ'ὅτι ἀνάγκγη ὑπὸ τούτου πάσχειν ταῦτα, καὶ ἔτι γε αὐτὸς ὅτι πείσομαι ταῦτα εὖ οἶδα· χαίρω γάρ, ὦ Λυσίμαχε, τῷ ἀνδρὶ πλησιάζων, καὶ οὐδὲν οἶμαι κακὸν εἶναι τὸ ὑπομιμνῄσκεσθαι ὅ τι μὴ καλῶς ἢ πεποιήκαμεν ἢ ποιοῦμεν… (traduction de Dorion 1997).

304 Il parle au peuple pour le manipuler. C'est un δημηγόρος. Cf. *Gorgias*, 482c3.

305 Socrate fait alors figure de Dionysodore ou d'Euthydème. Cf. *Euthydème*, 278b.

306 Gorgias a défini l'art de la rhétorique comme un art de la persuasion. Pour lui, elle est en mesure de persuader tout le monde de tout et son contraire. Mais comme en même temps, il la définit comme un art portant sur le juste et l'injuste, il admet avec Socrate qu'elle suppose une connaissance de ce que c'est que transmettre le juste et l'injuste. Gorgias est mis face à ses contradictions. La rhétorique ne peut s'affranchir de tout objet et prétendre en même temps en connaître un (cf. *Gorgias,* 454b–461b).

exemplaire, il traque les mots [307], et c'est ce qui lui permet de brider la parole de ses interlocuteurs incapables de dire haut ce qu'ils pensent tout bas [308]. Socrate ne cesse de se comporter ainsi aux yeux de Calliclès. C'est précisément ce à quoi il s'amuse lorsqu'il cherche à le prendre en défaut sur sa définition des meilleurs :

> Cet homme ne cessera jamais de dire des niaiseries ! Dis-moi, Socrate, tu n'as pas honte, à ton âge, de faire la chasse aux mots, et s'il arrive qu'on se trompe d'expression, de prendre cela pour une bonne aubaine ? [309]

Calliclès avait d'abord défini les meilleurs comme les plus forts [310] ; interrogé par le philosophe, il doit revenir sur sa position, si bien que par les meilleurs, il doit entendre les plus intelligents [311]. Mais si Calliclès a reculé, il ne s'estime pas pour autant réfuté : d'ailleurs, pour lui, force et intelligence vont de pair puisqu'il faut mettre sa *phronèsis* au service de la satisfaction de tous ses désirs. Pour lui, les propos de Socrate ne sont que d'ordre logique, ce ne sont que des sophismes, sans rapport avec la réalité dans laquelle il faut se sentir vivre, être tout puissant et agir selon son bon plaisir, et non pas discuter en vain. Lorsque Socrate, souhaitant illustrer la position de Calliclès sur la puissance (et en montrer l'incohérence), imagine que le tisserand le plus habile doit avoir le plus vaste manteau, le médecin le plus compétent la plus grande part de nourriture ou de boisson, le cordonnier les chaussures les plus grandes, ou le bon agriculteur la plus grosse part de semences, il ne fait aux yeux de Calliclès que tomber dans le ridicule et signer, une fois de plus, son étroitesse d'esprit :

> Par tous les dieux, ce ne sont vraiment que cordonniers, foulons, cuisiniers et médecins qui remplissent tes discours, comme si c'était de ces gens là dont nous parlions ! [312]

---

307 Cf. *Gorgias* 483a5–6 : ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν.

308 Cf. *Gorgias*, 482d7–483a6 : Calliclès. — Mais voici maintenant qu'il se met dans le même cas que Gorgias, et le reproche précis que je lui fais, c'est de t'avoir accordé que commettre l'injustice fût plus laid que la subir. Par suite de cet aveu, il s'est si bien laissé entortiller par tes discours qu'il a dû recevoir le mors, parce qu'il a eu honte de dire ce qu'il pensait (Νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταὐτὸν τοῦτο ἔπαθεν, καὶ ἔγωγε κατ' αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοι συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι· ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν).

309 *Gorgias*, 489b6–c1 : Οὑτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν. Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ αἰσχύνει, τηλικοῦτος ὤν, ὀνόματα θηρεύων, καὶ ἐάν τις ῥήματι ἁμάρτῃ, ἕρμαιον τοῦτο ποιούμενος;

310 *Gorgias*, 488c sq.

311 *Gorgias*, 489e.

312 *Gorgias*, 491a : Νὴ τοὺς θεούς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας τε καὶ κναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύει, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον. Balansard 2001, p. 167, met l'accent sur le modèle de savoir que peuvent, à certains égards, constituer les artisans pour un Socrate qui les fréquentait.

Si Calliclès voit dans Socrate un *sophos*, c'est-à-dire un habile, qui a bien compris les ressorts du langage et s'en sert à son profit, c'est qu'il ne conçoit aucune autre réalité possible en dehors de la sienne. Il pense que son discours ne fait que formuler ce que tout le monde sait sans oser le dire [313]. « Son discours a pour contenu la réalité quand elle se prend pour valeur indiscutable d'elle-même : seul le riche est riche, le plus fort plus fort, l'agréable agréable » [314]. Toute tentative pour discuter cette réalité se révèle pour ce qu'elle est : paradoxe dérisoire, habileté logique, invention puérile. Cette tentative, le philosophe souhaite cependant la mener. Elle est de taille : il s'agit d'introduire la nécessité de soumettre à l'épreuve dialectique le discours de Calliclès.

2.3.2 Les conditions d'un bon dialogue : une clé de lecture du texte

Pour que son discours et celui de Calliclès puissent se rejoindre, Socrate formule les règles de l'échange dialectique. Il insiste sur la nécessité d'un accord entre les interlocuteurs pour transformer une opinion en vérité :

> Chaque fois que tu seras d'accord avec moi sur un point dans la discussion, ce point sera considéré comme suffisamment éprouvé de part et d'autre, sans qu'il y ait lieu de l'examiner à nouveau. Tu ne pourrais en effet me l'accorder faute de science ni par excès de timidité, et tu ne saurais, en le faisant, vouloir me tromper ; car tu es mon ami, dis-tu. Notre accord, par conséquent, prouvera réellement que nous aurons atteint la vérité. [315]

L'ironie de Socrate à l'égard de Calliclès est évidente. En même temps, les règles que le philosophe énonce sont à prendre au sérieux. D'abord, parce que la question du discours rationnel est centrale pour lui. Être à même de rendre raison de ce dont on parle est essentiel : c'est ce qui en fait un discours vrai [316] et il s'agit en l'occurrence de fonder rationnellement le genre de vie qu'on doit avoir. Chercher la vérité, ce n'est pas la chercher pour elle-même, mais pour le bonheur humain.

---

313 *Gorgias*, 492d.

314 Dixsaut, 1998, p. 173.

315 *Gorgias,* 487d–e : ἐάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ δεήσει ἐπ' ἄλλην βάσανον ἀναφέρειν. Οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸ συνεχώρησας σὺ οὔτε σοφίας ἐνδείᾳ οὔτε αἰσχύνης περιουσίᾳ, οὐδ' αὖ ἀπατῶν ἐμὲ συγχωρήσαις ἄν· φίλος γάρ μοι εἶ, ὡς καὶ αὐτὸς φῄς. Τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἕξει τῆς ἀληθείας.

316 Cf. Jouët-Pastré, 2009b, p. 153–162. « Qu'est-ce donc qu'un raisonnement vrai ? Un raisonnement vrai, solide, n'est rien d'autre, comme Socrate le dit lui même (cf. *Phédon*, 90c–d), que le raisonnement *dont on peut comprendre qu'il est tel* au lieu d'acquiescer à une cohérence formelle que l'on prend à tort pour une figure suffisante de la vérité. Faire un raisonnement vrai, c'est faire un raisonnement dont on peut rendre compte rationnellement. C'est être à même de rendre raison de ce qu'on énonce, non pas à l'intérieur du discours, mais en liant le discours à son objet, dans une articulation du discours à un sens » (p. 156).

Le *logos* du philosophe n'est donc pas une affaire de mots et il met à l'épreuve l'âme de celui qui parle. Cette mise à l'épreuve de l'âme par le discours n'est pas sans rapport avec le sujet qui nous occupe : si Calliclès en reconnaît l'existence, alors il devra penser sa vie en prenant en compte une autre temporalité et une autre dimension que celle du sensible. L'impossibilité d'identifier plaisir et bien, avec ses implications éthiques et politiques, s'imposera alors.

De plus, les règles méthodologiques données par le philosophe ont une importance cruciale pour lire la suite du dialogue. Car Platon prend soin de nous indiquer qu'une *homologia* véritable est nécessaire pour valider la vérité des propos tenus par les interlocuteurs. Une *homologia* qui engagerait celui qui donne son acquiescement, car cet acquiescement ne serait pas dû à la honte de dire en public ce que l'on pense intérieurement. Il ne s'agit pas d'examiner simplement par quels arguments Socrate amène Calliclès à se contredire, mais de voir également comment Calliclès se comporte face au *logos*. Le lecteur est invité à vérifier si l'*homologia* entre les deux interlocuteurs est réelle. Platon indique ainsi déjà au lecteur les failles possibles de l'échange entre le philosophe et Calliclès.

Examinons attentivement la réflexion méthodologique que mène Socrate face à Calliclès.

Calliclès est qualifié de pierre de touche pour examiner l'état de l'âme du philosophe et se prononcer sur sa santé :

> Si je me trouvais avoir une âme en or, Calliclès, ne conçois-tu pas combien je serais heureux de trouver une de ces pierres au moyen desquelles on éprouve l'or ? La meilleure des pierres, à laquelle je ferais toucher mon âme, et grâce à laquelle, si elle s'accordait avec moi pour convenir que mon âme a été bien soignée, je pourrais savoir que je me porte bien et que je n'ai besoin d'aucune autre épreuve ? — Pourquoi me poses-tu cette question, Socrate ? — Je vais te le dire. Je crois à présent qu'en te rencontrant, j'ai rencontré une pareille trouvaille ! — Et comment donc ? — Je suis certain que toutes les opinions de mon âme avec lesquelles tu seras d'accord, seront, dès ce moment-là, des vérités. [317]

Socrate demande à être réfuté si son discours mérite de l'être, ce qui marque une différence fondamentale avec la vérité de Calliclès présentée par ce dernier

---

317 *Gorgias*, 486d2–e6 : Εἰ χρυσῆν ἔχων ἐτύγχανον τὴν ψυχήν, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἂν οἴει με ἄσμενον εὑρεῖν τούτων τινὰ τῶν λίθων, ᾗ βασανίζουσιν τὸν χρυσόν, τὴν ἀρίστην, πρὸς ἥντινα ἔμελλον προσαγαγὼν αὐτήν, εἴ μοι ὁμολογήσειεν ἐκείνη καλῶς τεθεραπεῦσθαι τὴν ψυχήν, εὖ εἴσεσθαι ὅτι ἱκανῶς ἔχω καὶ οὐδὲν μοι δεῖ ἄλλης βασάνου;
ΚΑΛ. Πρὸς τί δὴ τοῦτ᾽ ἐρωτᾷς, ὦ Σώκρατες;
ΣΩ.᾽Εγώ σοι ἐρῶ· νῦν οἶμαι ἐγὼ σοὶ ἐντετυχηκὼς τοιούτῳ ἑρμαίῳ ἐντετυχηκέναι.
ΚΑΛ. Τί δή;
ΣΩ. Εὖ οἶδ᾽ ὅτι, ἄν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτα ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τἀληθῆ.

comme la Vérité. Il en va autrement pour le philosophe : si la discussion montre qu'il a tort, il affirme que Calliclès lui aura rendu service. Une seule chose compte à ses yeux : la santé de son âme. C'est un point qu'il a établi dès le début du dialogue lorsqu'il s'est adressé à Gorgias :

> Veux-tu savoir quel type d'homme je suis ? Eh bien, je suis quelqu'un qui est content d'être réfuté quand ce que je dis est faux, quelqu'un qui a aussi plaisir à réfuter quand ce qu'on me dit n'est pas vrai, mais auquel il ne plaît pas moins d'être réfuté que de réfuter. Je considère même que c'est un bien plus grand, dans la mesure où c'est un bien plus grand d'être débarrassé soi-même du pire des maux plutôt que d'en débarrasser un autre. Parce qu'à mon sens, aucun mal n'est plus grave pour l'homme que se faire une fausse idée des questions dont nous parlons en ce moment. [318]

Le propre du philosophe n'est pas simplement de pratiquer la réfutation (l'*élenchos*), c'est aussi de la subir. Cette mise à l'épreuve est l'enjeu avoué du dialogue, et c'est ce que signifie ici Socrate lorsqu'il voit en Calliclès l'homme qui peut servir de pierre de touche à son âme. En lui demandant cette mise à l'épreuve, Socrate veut conduire Calliclès sur un terrain *commun* de discussion, il veut l'amener à dialoguer par questions réponses, c'est-à-dire dialectiquement, ce qui n'a pas encore eu lieu : Calliclès a pour l'heure fait la leçon à Socrate, il s'est posé en maître et lui a donné de bons conseils de vie dans sa longue tirade sur le juste selon la nature. Il s'agit donc pour le philosophe d'éprouver sa propre conception de vie par le *logos,* et d'éprouver, dès lors, la thèse qui s'y oppose. La mise à l'épreuve du discours de Calliclès est donc essentielle, mais elle doit être acceptée par Calliclès, ce qui, du point de vue de Calliclès, n'a aucun sens.

Le philosophe énonce les trois qualités nécessaires pour arriver à un véritable accord entre les interlocuteurs : le savoir (ἐπιστήμη), la bienveillance (εὔνοια) et la franchise (παρρησία), et vante la présence de ces qualités chez son camarade. Or, l'*épistèmè*, il est clair que d'un point de vue philosophique, Calliclès ne la possède pas. Il est par excellence l'homme de la *doxa*, lui qui refuse de se remettre en question sur quoi que ce soit. Le savoir, d'un point de vue platonicien, c'est celui qui conduit à accepter d'être interrogé, c'est le savoir de son non savoir. Un des problèmes soulevé dans les dialogues platoniciens, c'est celui de l'ignorant qui croit savoir, de celui qui se croit riche de savoir et se complaît dans son pseudo savoir. Dans l'*Apologie de Socrate*, le philosophe raconte l'enquête qu'il a dû mener pour comprendre le sens de l'oracle de Delphes le proclamant le plus

318 *Gorgias*, 458a–b : Εγὼ δὲ τίνων εἰμί; Τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντἂν ἐλεγθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳπερ μεῖζον ἀγαθόν ἐστιν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. Οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὤν.

savant des hommes. Après s'être rendu auprès d'un politique réputé savant, il comprend en quoi consiste son savoir :

> Il se peut que ni l'un ni l'autre de nous ne sache rien de bon ; seulement, lui croit qu'il sait, bien qu'il ne sache pas ; tandis que moi, de même que, en fait, je ne sais rien, je ne crois pas non plus que je sais quelque chose. Il me semble, en somme, que je suis un tant soit peu plus savant que lui, en ceci du moins que je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas.[319]

Sa visite auprès de poètes, puis d'artisans réputés pour leur immense savoir le confirme dans la supériorité de son savoir, celui de son ignorance. Et c'est bien le savoir de sa propre ignorance qui est à l'origine de l'étonnement philosophique, à l'origine du questionnement dialectique qui doit permettre de rendre compte des propos tenus. Dans le *Phédon*, en 76b, Socrate et Simmias conviennent ensemble qu'un homme savant doit pouvoir rendre compte de ce qu'il sait :

> Un homme qui sait pourra-t-il ou non rendre compte de ce qu'il sait ? — Il le pourra nécessairement, Socrate, dit-il.[320]

De ce savoir, Calliclès est manifestement dépourvu : il s'est déjà présenté à Socrate en maître, avec un regard surplombant : il sait tout de la vie, de l'homme, de ses plaisirs, de ses désirs, face à un philosophe bien ignorant, à qui il doit apprendre ce que c'est que la vie. Avec sa belle ironie, le philosophe entre donc dans son jeu en louant son immense savoir.

La bienveillance est, elle aussi, une qualité essentielle pour bien dialoguer : dans les dialogues platoniciens, c'est elle qui empêche de tomber dans l'éristique, c'est elle qui montre que l'enjeu d'une discussion est toujours commun et qu'il ne s'agit pas de mettre à mal un adversaire et de le dominer. De cette bienveillance, Calliclès n'est pas pourvu, bien qu'il la mette en avant[321] et répète qu'il souhaite sauver le philosophe[322], bien qu'il lui donne des conseils conformes à ce qu'il pense vraiment[323] : son envie de le fouetter est elle aussi proclamée haut et fort[324]. Socrate l'insupporte manifestement. Les deux hommes ne sont pas

319 *Apologie de Socrate*, 21d2–7 : κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι· ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς· ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι. Ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι, αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.

320 *Phédon*, 76b : ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίστατι ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον, ἢ οὔ;

321 Cf. *Gorgias,* 485e3.

322 Cf. *Gorgias,* 511b6.

323 Cf. *Gorgias,* 487c2–d7. C'est ce qui fait dire à E. R. Dodds que Calliclès est un homme bienveillant : « Callicles is not two-faced : he gives Socrates the same advice which he gave to his intimates and has accepted himself, and as Isocrates says (*Panath.* 54), σημεῖόν ἐστιν εὐνοίας καὶ φιλίας, ὅταν τινὲς παραινῶσι, τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι τούτοις ἅπερ ἂν σφίσιν αὐτοῖς συμφέρειν ὑπολάβωσιν » (Dodds 1959, p. 279).

324 Cf. *Gorgias*, 485c2, 485d2–3, 486c4.

amis [325]. Mais ce qui importe ici ce n'est peut-être pas seulement de voir que Socrate est ironique lorsqu'il énumère les qualités de Calliclès [326] — à l'évidence, il l'est —, mais plutôt de voir que la bienveillance est présentée comme nécessaire pour qu'ait lieu un vrai dialogue. C'est ce que Platon souligne à travers l'éloge de Socrate à Calliclès, et il nous engage à regarder de près comment l'échange va évoluer. Il nous engage à être de bons lecteurs et à avoir un œil sur les qualités nécessaires au bon dialogue. Quant à la franchise, elle est manifeste de la part de Calliclès qui la revendique [327], et correspond, nous l'avons vu, à la liberté de dire tout ce qu'il pense sans se soucier du qu'en dira-t-on. Il s'agira alors de s'interroger sur le rôle de cette franchise dans l'échange entre Socrate et Calliclès, et de voir comment, paradoxalement, elle conduira Calliclès au silence : de voir, en d'autres termes, comment la franchise définie par Socrate comme une des conditions nécessaires au bon dialogue, va nourrir la résistance de Calliclès au discours philosophique. Pour se sentir en accord avec lui-même et ne pas se sentir piégé, Calliclès souhaitera sortir de l'échange dialectique, ce qui lui évitera de tenir des propos qui le conduisent dans une voie à laquelle il ne croit pas.

Or ces trois qualités pour lesquelles Socrate complimente Calliclès et qu'à l'évidence il ne possède pas [328], valent *aussi* pour le philosophe puisque le dialogue se fait à deux. Or si le lecteur n'a pas de doute à ce sujet, Platon met en scène un personnage — Calliclès — qui remet en cause la pratique philosophique du dialogue et refuse à Socrate les trois qualités nécessaires au vrai dialogue : la franchise et la bienveillance, Socrate ne les a pas puisqu'il ne cherche qu'à brider ses interlocuteurs et à les faire trébucher à dessein sur le sens des mots [329]. Calliclès dénonce son *logos* inutile, violent [330] et trompeur [331]. Il connaît l'exceptionnelle habileté du philosophe dès qu'il engage la discussion avec quelqu'un. Socrate, d'ailleurs, est loin d'être toujours urbain [332], ce qui peut faire douter de sa bienveillance à l'égard de ses interlocuteurs. Quant à son savoir, il est vide et coupé de la réalité de la vie. Il ne permettrait même pas de se porter secours à soi-même. En d'autres termes, Calliclès propose sa lecture de l'attitude de Socrate, une lecture toujours possible lorsqu'on refuse d'entrer dans la démarche

325 Cf. Casertano 2007, p. 146.

326 Il est en tous cas certain que Socrate, s'adressant à Calliclès, fait comme s'il entendait les termes de la même façon que lui, comme si, par exemple, Calliclès était doté d'un grand savoir, lui qui a eu une formation intellectuelle « complète », conforme à celle de l'élite athénienne : il a suivi des cours de philosophie, puis est passé à l'action politique.

327 Cf. 491e παρρησιαζόμενος λέγω, cité *supra* p. 57.

328 Cf. Balaudé 1996, p. 21.

329 Cf. *Gorgias,* 482e1–3.

330 Cette violence, il la rappellera à la fin du dialogue. Cf. *Gorgias*, 505d : Calliclès. — De quelle force tu uses Socrate (Ὡς βίαιος εἶ, ὦ Σώκρατες) !

331 Voir, entre autres, *Gorgias*, 482e4, 483a2, 484d3–5, 486a1–2, 489b6, 490e4.

332 Sur ce point, voir Fussi 2000.

philosophique. Comme le dit Socrate dans le *Sophiste* en 231a, le philosophe et le sophiste se ressemblent comme chien et loup. Et Platon nous montre un Socrate qui ressemble à un sophiste : le philosophe fait admettre à Polos qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, il affirme que la rhétorique doit avoir pour fonction de se dénoncer soi-même, voire ses amis s'ils sont coupables, il parle, au dire de Calliclès, tantôt selon la nature, tantôt selon la loi pour piéger ses interlocuteurs. Il conduit son interlocuteur là où il le souhaite [333].

Cette vision du philosophe, les lecteurs, à l'instar de Calliclès, peuvent l'avoir — et Platon fait en sorte que l'on puisse l'avoir. Ainsi, Michel Onfray, critique français médiatique en vogue, anti-platonicien (ou plutôt, tout simplement, non platonicien [334]), dresse le portrait d'un Platon sournois, moralisateur, dogmatique, autoritaire, manichéen, se servant habilement de Socrate comme d'un porte-parole. Selon M. Onfray, les personnages des dialogues platoniciens sont porteurs d'une thèse simpliste, « l'un endossant le rôle du bon — la plupart du temps Socrate —, les autres celui des méchants, le bien triomphant sur le mal, l'intelligence sur l'imbécillité » [335]. Les interlocuteurs du philosophe sont de simples pantins, Socrate, à l'image de Platon, les conduisant aisément là où il le souhaite. Cette lecture témoigne d'une mécompréhension du texte platonicien (et plus généralement de la littérature), mais elle indique en même temps combien la lecture proposée par Calliclès d'un Socrate sophiste, manipulateur par simple goût de la victoire, est une lecture possible, une lecture dont le philosophe Platon a bien conscience. Et ce qui est intéressant dans le *Gorgias*, c'est que Platon a conscience des implications philosophiques de cette figure du philosophe manipulateur : elle marque les limites de la philosophie qui ne peut s'exercer dès lors que la pensée est objet de défiance. La réfutation de Socrate sera marquée de ce même sceau de la défiance et verra ses limites mises au jour par la réaction de Calliclès.

Platon met donc en scène un dialogue qui d'emblée s'annonce difficile, malgré l'enthousiasme joué de Socrate face aux qualités de Calliclès.

Pour bien lire la suite du texte et la mise à l'épreuve de la conception hédoniste de Calliclès par Socrate, il faut que le lecteur garde en tête ce passage méthodologique. Mais il est un autre texte tout aussi fondamental pour comprendre la difficulté voire l'impossibilité pour le philosophe de persuader Calliclès de changer d'*éthos* et de ne pas dissocier la mise en question logique de son hédonisme — qu'il va se voir obligé de reconnaître — de son choix de vie hédoniste, dont tout laisse à penser qu'il restera le même. Il s'agit de la première tirade

333 Voir le passage 516a–516d, cité *infra* p. 116.

334 Nous entendons par là non la détestation de Platon fondée sur la connaissance de ses dialogues, mais la non familiarité avec les textes du philosophe.

335 Onfray 2006, p. 152.

de Socrate à Calliclès qui inaugure pour ainsi dire leur échange (481c–482c1). Calliclès, on s'en souvient, est furieux et médusé des conclusions auxquelles Polos et Socrate sont arrivés. À la question de savoir si Socrate est sérieux ou s'il plaisante, le philosophe, de façon étonnante, lui répond par une digression. Il semble parler d'un autre sujet — il souligne en réalité qu'il a parlé à Polos en philosophe [336] : Socrate relève leur passion (τὸ πάθος, τὸ πάθημα) commune, l'amour, et en même temps leurs amours divergentes :

> Je parle dans l'idée que toi comme moi nous éprouvons maintenant un sentiment identique, car chacun de nous a deux amours : moi Alcibiade, le fils de Clinias et la philosophie ; toi le Dèmos athénien et Dèmos, le fils de Pyrilampe. [337]

Parce que Calliclès est lui aussi amoureux, il sait combien l'objet de ses amours le tient et lui fait faire ce qu'il veut : il doit donc comprendre que Socrate fait tout ce que lui demande celle qui a ses faveurs, la philosophie qui l'oblige à parler comme il le fait. Mais en même temps le philosophe souligne combien leurs désirs ont une orientation contraire : l'amour du peuple rend Calliclès instable et inconstant, il désire tantôt une chose, tantôt une autre. Or cette orientation contraire du désir, signalée d'emblée par Socrate, est à l'origine même du différent dialogique entre les deux interlocuteurs. Elle permettra de rendre compte des raisons profondes de la résistance de Calliclès face au discours de Socrate [338].

2.4 La mise à l'épreuve de la thèse hédoniste

2.4.1 Les images d'une vie *alogos* et l'échec de la persuasion philosophique

A l'éloge d'une vie consacrée à l'assouvissement permanent des désirs et à la poursuite incessante des plaisirs de toute sorte, Socrate oppose tout d'abord deux discours mythiques d'inspiration pythagoricienne ou orphique, deux images visant à montrer l'absence de bonheur possible dans une telle vie.

Socrate a recours à une première comparaison redoublant jusqu'à l'incohérence l'impossibilité de ne rien retenir. Il mentionne le propos d'un sage

336 Bien évidemment, le jeu n'est jamais non plus absent de sa façon de dialoguer car Socrate adore la provocation. Ainsi en 480e–481a, lorsqu'il explique qu'il faut tout faire pour que le voleur garde pour lui-même l'argent qu'il a volé et le dépense sans jamais être châtié, si on veut lui nuire. De même, celui qui mérite la mort devra y échapper, si on veut lui nuire. C'est un jeu sérieux.

337 *Gorgias*, 481d : Λέγω δ' ἐννοήσας ὅτι ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταὐτόν τι πεπονθότες, ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους.

338 Cf. *Gorgias*, 513c.

évoquant les plus malheureux au fond de l'Hadès, ces non initiés obligés de verser « dans un tonneau percé de l'eau qu'ils apportent avec un crible également percé » [339]. Il présente l'image d'une âme toujours insatisfaite dans un conte où la mort ressemble à la vie, où les insatisfaits passent leur temps à écumer. Car « notre corps est un tombeau » [340], et le lieu de l'âme où résident nos désirs corporels ne peut jamais être rempli : c'est l'élément qui ne contrôle rien ni ne retient rien [341].

Ce qui doit frapper ici Calliclès, c'est l'éternel recommencement des désirs, jamais remplis et rattachés au corps. Car les désirs dont il est question sont bien les désirs corporels. Là où l'âme devrait avoir le dessus, elle est ensevelie par le corps, ballottée en tous sens, passant d'un objet à un autre, d'un état de manque à un autre état de manque :

> Cette partie de l'âme où sont les désirs est précisément de nature à se laisser persuader et retourner sens dessus dessous [342].

Elle se satisfait de ce qui ne la comble qu'en apparence. Or, la raison de cette instabilité est associée à une ignorance : l'âme se laisse facilement persuader par les désirs, elle n'est pas maîtresse en la demeure. Qu'elle puisse être facilement persuadée, que soit soulignée son ἀπιστία [343], montre bien qu'elle est faite d'opinions changeantes [344]. Ses désirs sont mouvants et ses plaisirs sans limite.

Cette image d'une âme perpétuellement insatisfaite, Socrate la redouble par un second conte qui oppose l'homme aux tonneaux intacts et pleins et à sa sérénité une fois qu'il les a emplis, à l'homme qui passe sa vie dans le labeur à tenter de remplir des récipients percés et fêlés [345]. Dans ce récit, l'au-delà n'est plus convoqué, mais la vie de l'homme toujours insatisfait apparaît encore totalement vaine. En 494b, Socrate conclut que ce n'est pas la vie d'un homme, c'est celle d'un pluvier, χαραδριός, qui mange et fiente en même temps [346], qui perd sans cesse ce dont il se remplit. Ce second conte développe donc la conception du désir de Calliclès qui réside dans son assouvissement permanent. Mais au lieu de lui donner un sens positif — le plaisir réside dans cette activité de

339 *Gorgias*, 493b4–7 : εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ.

340 *Gorgias*, 493a2–3 : τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα.

341 *Gorgias*, 493b2 : τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν.

342 *Gorgias*, 493a3–5 : τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω.

343 *Gorgias* 493c3. La partie de l'âme soumise aux désirs incessants a été appelée πίθος en raison de son caractère docile et crédule (διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, 493a6–7).

344 Socrate a dressé peu avant le portrait de Calliclès en soulignant l'instabilité de ses opinions, toujours dépendantes de celles du peuple. Cf. *Gorgias,* 481d–e.

345 Pour Wolfsdorf 2013, p. 45, « Plato's theory [of pleasure] derives from the replenishment theory we encountered in *Diseases* IV ».

346 Dodds 1959, p. 306, donne le commentaire d'Olympiodore (30.8) à propos du pluvier : ἅμα τῷ ἐσθίειν ἐκκρίνει.

remplissage — il en montre le caractère avilissant et vain — tout n'est que déperdition [347]. L'homme fait tout échapper sans cesse, il s'use dans une tâche qui le ravale au rang d'esclave ou d'animal, loin d'une plénitude et d'une sérénité qui lui permettrait un bonheur tranquille.

Pour le philosophe, il faut passer par ces deux contes pour rendre compte de deux types de désirs à distinguer. Ces contes ont le mérite de proposer une autre lecture de la vie que Calliclès, de montrer qu'il existe une vie autre, une vie où le bonheur est lié à la tranquillité et l'harmonie de l'âme. L'homme qui assouvit tous ses désirs, à la différence du sage, a une vie de pluvier : il a donc une vie proprement animale, sans le *logos* qui permet à l'homme de donner à l'âme ce dont elle a besoin. Il n'atteint donc pas ce qu'il voudrait atteindre, le bonheur. Mais pour atteindre ce que l'on désire vraiment, il faut prendre en compte un au delà de la vie terrestre, une autre temporalité pour l'homme, étrangère à Calliclès. C'est ce que le premier conte rappelle. Il faut libérer l'âme du corps.

Mais Platon montre en même temps que ces deux contes ne sont qu'une autre lecture de la vie et qu'ils sont eux aussi le fruit d'une croyance. Cette croyance, sans doute d'origine pythagoricienne [348], est partagée par le philosophe qui croit qu'il existe quelque chose après la mort qui subsiste, l'âme, dont on peut juger de la qualité. D'un point de vue non sensible, courir après tous les désirs, vouloir tous les assouvir sans en rejeter certains pour choisir ceux qui ont une réelle valeur, c'est empêcher la tranquillité d'une âme comblée par des mets choisis. Or, cette croyance peut ne pas être partagée par celui qui éprouve un désir autre. Si vraie soit-elle, elle n'est vraie que pour celui qui la partage. Comment le philosophe peut-il persuader Calliclès que ce qu'il croit atteindre par la satisfaction de ses désirs, il ne l'atteint pas vraiment ? Pour Calliclès, c'est un non sens, si bien que lorsque Socrate lui demande s'il a réussi à le persuader, la réponse de ce dernier est sans appel :

> SOCRATE. — (…) Ai-je réussi par mon discours à te persuader qu'une vie bien réglée vaut mieux qu'une vie désordonnée, oui ou non ?
>
> CALLICLÈS. — Tu n'y as point réussi, Socrate. L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir, et c'est justement là ce que j'appelais tout à l'heure vivre à la façon d'une pierre : une fois les tonneaux remplis, on n'a

347 *Gorgias*, 494b3–5 : « Ainsi, nécessairement si l'on verse beaucoup, il doit y avoir aussi beaucoup de déperdition et des trous qui soient grands pour permettre l'écoulement (οὐκοῦν ἀνάγκη γ', ἂν πολὺ ἐπιρρέῃ, πολὺ καὶ τὸ ἀπιὸν εἶναι, καὶ μεγάλ' ἄττα τὰ τρήματα εἶναι ταῖς ἐκροαῖς;) ? »

348 Sur les éléments pythagoriciens de ces contes, cf. E.R. Dodds 1959, p. 372–376 et Wolfsdorf 2013, p. 45–47. Guthrie 1956, p. 181–184, voit dans l'allégorie le travail des Orphiques. Nous rejoignons S. Marchand et P. Ponchon : quoi qu'il en soit de l'origine des mythes, « il reste que ces éléments sont transformés par Platon en fonction de son propos dans le *Gorgias* ».

> plus ni joie, ni peine. Mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est de verser le plus possible. [349]

La volonté que met Socrate à persuader son interlocuteur par deux histoires souligne de façon encore plus manifeste la résistance de Calliclès [350] face au discours philosophique qui ici donne une image [351] de ce qui est invisible aux sens, l'état de notre âme : pour le philosophe, les images de l'âme véhiculées par les contes sont vraisemblables [352], c'est-à-dire semblables au vrai car le mode d'être de l'image, renvoyant à son modèle et faisant sens vers lui, a une valeur sémiologique [353]. Pour Calliclès, elles sont absurdes.

Déjà, le recours à une seconde histoire par le philosophe avait été présenté comme une nouvelle tentative faisant suite au manque total d'effet du premier conte sur Calliclès :

> Eh bien, ai-je réussi à te faire changer d'avis et à te persuader que ceux qui ont une vie ordonnée sont plus heureux que les intempérants ? Ou bien, même si je te racontais des dizaines d'histoires de ce genre, tu ne changerais pas pour autant d'avis ?
>
> Calliclès. — Ta seconde hypothèse est la vraie, Socrate ! [354]

Les contes racontés par Socrate restent sans effet sur le désir de Calliclès de se sentir vivre à travers la satisfaction de désirs toujours renouvelés. Calliclès ne voit qu'une vie mortifère dans la vie de tempérance mise ici en images par Socrate. Il la compare au règne minéral : la vie du sage est une vie de pierre, sans affects. La tranquillité de l'âme, c'est la mort. La tempérance détruit l'homme en limitant ses désirs et en étouffant ses plaisirs. À refreiner ses désirs, l'homme ne se sent plus vivre. À ne plus jouir, il meurt. On ne jouit que dans le mouvement

349 *Gorgias*, 494a–b : ΣΩ. — (...) Πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω; ΚΑΛ. — Οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες. Τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὰν πληρώσηται, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον.' Αλλ' ἐν τούτῳ ἐστὶν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.

350 Cf. Stauffer 2006, p. 107 : « Callicles' response is so predictable that Socrates' question about whether Callicles is convinced can have no other purpose than to call attention to the fact that an image such as the one Socrates presents could never persuade Callicles ».

351 Sur le statut philosophique du mythe et de l'image chez Platon, voir le magnifique article L. Mouze (2018).

352 Cf. *Timée*, 59c–d.

353 La forme légendaire que prend ce discours sans doute d'origine pythagoricienne est *philosophique*, elle est en accord avec la raison. Ces contes rendent compte de ce qui est invisible aux sens, l'état de notre âme.

354 Cf. *Gorgias*, 493d1–4 :᾽Αλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσει; ΚΑΛ. Τοῦτ' ἀληθέστερον εἴρηκας, ὦ Σώκρατες.

de la πλήρωσις, et le plaisir disparaît quand le mouvement cesse. Le plaisir est pour Calliclès un bien inconditionnel [355].

Platon présente donc à ce stade de la discussion un hédoniste décidé à ne pas introduire de limite dans sa vie. Le *logos* du philosophe est refusé. Les images du philosophe n'ont pas eu prise sur le désir de Calliclès. Elles auraient pu le toucher car l'image du pluvier est loin d'être des plus flatteuses, et l'aristocrate Calliclès aurait pu rejeter la vie qu'il symbolise. Mais c'est l'image qu'il rejette. Elle est du domaine du *géloion* et de l'*aischron*, bien propre à un Socrate, qui, aux yeux de Calliclès, se complait dans un registre bien bas. La suite de l'échange ne dira pas le contraire.

2.4.2 Une réfutation bien menée, une réfutation refusée

Les deux contes étant restés sans effet, le philosophe décide alors de soumettre son interlocuteur à l'*élenchos* proprement dit en isolant la thèse sur laquelle repose son hédonisme : l'identité du plaisir et du bien. Il s'agit de dénier cette identité en faisant apparaître l'incohérence que recèle une telle conception. Calliclès va être poussé dans ses retranchements par un Socrate qui manifestement s'amuse et prend beaucoup de plaisir à cette réfutation, qui culmine avec l'exemple du *kinaidos* passant son temps à se gratter partout et surtout quelque part [356]. Car la première réfutation qu'il va mener est sans conteste du domaine du *géloion*, faite d'allusions osées, ridiculisant la position de Calliclès en en faisant apparaître les contradictions. Le socle de la thèse hédoniste, à la suite de toute une série d'arguments, se trouve ébranlé.

C'est l'aisance avec laquelle Socrate réfute Calliclès que les commentateurs ont surtout mise en avant, en insistant d'une part sur la faiblesse de la position de Calliclès dont l'hédonisme est trop brut pour ne pas être mis à mal par le philosophe d'une façon éclatante, d'autre part sur la nature des arguments dont use le philosophe pour arriver sans obstacle à ses fins [357]. Nous soutenons une position différente. Assurément, Socrate fait très vite éclater au grand jour les incohérences de la conception hédoniste, ce qui lui permet de subordonner le plaisir au bien et de trouver une autre voie pour définir le bonheur. Assurément, le philosophe sait poser les bonnes questions. Assurément, le lecteur comprend les failles de l'hédonisme défendu par Calliclès. Mais toute cette réfutation de l'hédonisme de Calliclès est aussi marquée par l'absence de dialogue véritable entre les deux interlocuteurs, ce qui interdit de parler de réfutation aisée. La réfutation est refusée par Calliclès, tandis que Socrate souligne à plusieurs

355 Cf. Russel 2005, p. 56–57.

356 Exemple d'ailleurs qu'il reprendra dans le *Philèbe* (46a et 47b), mais en se limitant au galeux ! L'enjeu reste on ne peut plus sérieux.

357 Voir *infra* p. 124.

reprises combien son interlocuteur n'est pas qualifié pour dialoguer. Voilà ce que le philosophe Platon pointe du doigt tout au long de l'échange sur la question hédoniste.

Examinons donc de plus près le premier argument que déploie Socrate pour mener désormais son *élenchos.*

Socrate demande à Calliclès de préciser sa conception de la vie. Par deux exemples de besoins précis, la faim, que l'on satisfait en mangeant, et la soif, que l'on satisfait en buvant, il lui demande s'il s'agit, à chaque fois, de satisfaire à ses désirs, quels qu'ils soient, en les assouvissant. Calliclès acquiesce et souligne la nécessité de ne pas distinguer entre les désirs :

> [Je dis qu'] il faut avoir tous les autres désirs, pouvoir les satisfaire, y trouver du plaisir, et qu'en cela consiste le bonheur [358].

Le philosophe prend alors l'exemple du galeux : le bonheur consiste-t-il à se gratter à l'envie ? Calliclès, voulant rester fidèle à sa position et ne pas se déjuger devant le public qui assiste à leur échange, acquiesce. Le philosophe poursuit alors la logique de la conception avancée par Calliclès et en montre aisément les limites :

> SOCRATE. — Mais si sa vie est agréable, alors elle est heureuse ?
> CALLICLÈS. — C'est certain.
> SOCRATE. — Si c'est la tête seulement qui le démange ou dois-je encore te poser quelque autre question ? Vois, Calliclès, ce que tu répondras si on te pose toutes les questions consécutives à celle-là ? Pour en venir au principal dans un tel registre, la vie des sodomites n'est-elle pas terrible, laide et malheureuse ? Oseras-tu prétendre qu'ils sont heureux quand ils ont largement ce dont ils ont envie ? [359]

J. Winkler analyse ainsi le désir du *kinaidos* :

> Allant à l'encontre de toutes les injonctions sociales qui prescrivent la nécessité pour les hommes d'exercer leurs désirs de manière à montrer qu'ils se dominent eux-mêmes et qu'ils dominent les autres, le *kinaidos* ne désire qu'une chose : être purement et simplement dominé [360].

---

358 *Gorgias*, 494c : τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

359 *Gorgias*, 494d–e : ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ἡδέως, καὶ εὐδαιμόνως; ΚΑΛ. Πότερον εἰ κεφαλὴν μόνον κνησιῴη, ἢ ἔτι τί σε ἐρωτῶ; Ὅρα, ὦ Καλλίκλεις, τί ἀποκρινεῖ, ἐάν τίς σε τὰ [ἐχόμενα] τούτοις ἐφεξῆς ἅπαντα ἐρωτᾷ; καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὁ τῶν κιναίδων βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; Ἦ τούτους τολμήσεις λέγειν εὐδαίμονας εἶναι, ἐὰν ἀφθόνως ἔχωσιν ὧν δέονται;
Sur le statut du *kinaidos*, cf. Dover 1978[1], 1989, p. 19 sq., et Winkler 2005, p. 98–113 (titre original 1990). Voir aussi Monosson 1994, p. 265.

360 Winkler, 2005, p. 112.

C. Kahn rappelle combien son attitude est condamnée par la loi athénienne :

> Attic law apparently treats this as equivalent to male prostitution, and sufficient to deprive the guilty party of his citizenship rights [361].

L'argument de Socrate s'appuie donc sur son image négative dans la cité d'Athènes et, par contraste, sur les valeurs aristocratiques dans lesquelles Calliclès se reconnaît [362]. Pour le noble Calliclès, comme pour Socrate, la vie des sodomites est terrible, laide, malheureuse. Assurément, Calliclès méprise le plaisir du *kinaidos*, car avec lui, c'est le plus faible qui est dominé par le plus fort, ses plaisirs sont des plaisirs laids, à l'encontre de ce que prescrit la nature. L'idée même du désir du *kinaidos* dégoûte Calliclès. Socrate le sait, et il joue sur ses valeurs pour ébranler sa position et lui faire éprouver un sentiment de honte [363]. Mais Calliclès qui voit le ridicule de la discussion rejette l'*aischron* lié au *géloion* sur Socrate lui-même :

> N'as-tu pas honte, Socrate, d'en venir à de pareils sujets ? [364]

Calliclès repousse loin de lui le raisonnement indécent de Socrate. Le philosophe est tombé dans la comédie la plus basse, lui qui, déjà, avait convoqué l'image dégoutante du pluvier. Le raisonnement de Socrate ne le fait pas rire du tout, à la différence du lecteur qui savoure ce passage. Calliclès voit rouge, il ne peut concevoir que le plaisir du *kinaidos* puisse être convoqué à l'appui de sa conception de la vie. Comme le dit D. Russel, « in the end, it really *does* matter to Callicles what type of person one is » [365]. Cette image assurément l'horrifie, mais Socrate ne réussit pas à toucher en profondeur sa conception du désir et

---

361 Kahn 1996, p. 136.

362 Kahn 1983, p. 105–107 ; Kahn 1996, p. 136 ; Marchand et Ponchon 2016, p. 17.

363 Le sentiment de honte est un thème récurrent du dialogue (cf. 461b4–6, 482c6–e3). Il se retrouve à plusieurs reprises dans la discussion sur l'identification du plaisir et du bien Le philosophe commence l'échange en soulignant la παρρησία de Calliclès (487a3) ; il l'exhorte à défendre sa thèse et à ne pas céder à la fausse honte (494c4–5). Mais si Gorgias et Polos ont cédé à la honte devant le philosophe, qui a révélé les contradictions inhérentes à leurs affirmations (et ils les ont acceptées), Calliclès est beaucoup moins docile. Le parallèle entre les trois personnages, tel que le propose D. Babut, est à faire (Babut 1992, p. 81–83), mais il n'est pas sûr que Calliclès éprouve une honte *semblable* à ses deux compagnons.

364 *Gorgias*, 494e : οὐκ αἰσχύνει εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκρατες, τοὺς λόγους;
Calliclès sait de quoi parle Socrate et il ne veut pas en parler. Cf. Nussbaum 1986, p. 142–143. Winkler, 2005, p. 111, rapproche ce non-dit volontaire du *Contre Timarque*, 55, d'Eschine : « J'ai même entendu que cet homme s'est livré sur le corps de Timarque à des actes si inconvenants et si outrageants que — par Zeus Olympien ! — je n'oserais en parler devant vous : les actes que cet homme n'avait absolument pas honte de commettre, je ne pourrais supporter de vivre si je les énonçais clairement devant vous (καὶ τοιαῦτα πράγματα καὶ τοιαύτας ὕβρεις ἐγὼ ἀκήκοα γεγονέναι ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου τούτου εἰς τὸ σῶμα τοῦ Τιμάρχου οἵας ἐγὼ μὰ τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον οὐκ ἂν τολμήσαιμι πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν· ἃ γὰρ οὗτος ἔργῳ πράττων οὐκ ᾐσχύνετο, ταῦτ᾽ ἐγὼ λόγῳ μόνον σαφῶς ἐν ὑμῖν εἰπὼν οὐκ ἂν ἐδεξάμην ζῆν) ».

365 Russel 2005, p. 57.

du plaisir tant cette image est étrangère à ce que l'on pourrait appeler sa grille de lecture de la vie.

Les critiques insistent sur la honte qu'éprouve réellement Calliclès à l'évocation du *kinaidos*, honte qu'il fait mine de ne pas éprouver et qui lui fait comprendre la fragilité de sa conception du désir et du plaisir [366]. Socrate a déjà réfuté Calliclès, même si ce dernier ne l'admet pas. Or si, comme le dit justement E. R. Dodds, Calliclès est choqué par Socrate et l'exemple pervers et déplacé qu'il convoque, Platon montre qu'*il n'est pas pour autant persuadé par une telle réfutation*.

Assurément, l'*élenchos* de Socrate fragilise la thèse de Calliclès. Son hédonisme est fondé sur l'expérience pure et immédiate de la jouissance. Tous les plaisirs se valent, à ceci près qu'il vaut mieux éprouver des désirs et plaisirs forts et nombreux que faibles et en petite quantité. Or si le plaisir, comme le pense Calliclès, ne peut être discuté, s'il représente la force de l'irrationnel par la satisfaction de ses passions, alors Calliclès ne doit pas rejeter les plaisirs bas comme ceux du *kinaidos* quand il se gratte. Pourtant, il le fait et c'est en cela que réside la faiblesse de sa thèse. Pour lui, le plaisir du *kinaidos* est indigne d'un homme. Sa thèse serait cohérente s'il mettait véritablement tous les plaisirs sur un pied d'égalité. Mais il refuse de les considérer comme tous égaux, parce qu'au fond il défend certaines valeurs. Il établit donc une discrimination entre les plaisirs, même si le critère de cette discrimination n'est pas pour lui le *logos*, et même s'il s'en défend. Une fois la discrimination admise par Calliclès, le philosophe lui montrera que l'usage de la raison pour distinguer entre les plaisirs s'impose.

Le raisonnement de Socrate est de fait fondé sur la relation entre l'un et le multiple [367] : pour le philosophe, s'il y a quelque chose comme le plaisir et si je dis que le plaisir coïncide avec le bien, alors tous les plaisirs, y compris ceux du *kinaidos*, doivent être bons. La participation de ces entités est exigée par la logique. Mais c'est précisément la logique que Calliclès refuse. Au nom de quoi ? Au nom d'une précompréhension de la nature, supérieure et indifférente à toute logique, qui désigne d'une façon évidente pour tous, même si l'on refuse de le dire, les plaisirs dignes d'un homme et ceux qui ne le sont pas, ces derniers ne méritant aucune considération. Insister sur la logique, c'est se comporter en enfant, c'est ne pas connaître la vie. Si la logique veut que le plaisir du *kinaidos* et celui dont parle Calliclès soient les mêmes, la vie démontre qu'ils sont très différents. Dans le *Philèbe*, Socrate critique les jeunes sophistes qui s'emparent du

---

366 Cf. Babut,1992, et Kahn, 1996, p. 136. Cf. Dodds, 1959, p. 307 : « The unshockable Callicles is shocked at last, i.e. realises that his theory involves conclusions repugnant to ethical common sense ». Voir aussi, dans le même sens, Mckim 1996, p. 41–42.

367 Cf. *Phèdre,* 265c–266b ou *Ménon,* 71d–72a. Voir aussi *Philèbe*, 15d sq, où le philosophe explique le travail du dialecticien qui consiste à passer du multiple à l'un et de l'un au multiple.

travail du dialecticien sur l'un et le multiple pour s'en servir à des fins perverses. Ils succombent aux joies de la logique dans une fougue contagieuse et sans limite, sans que leur rapport au rassemblement et à la division ne soit pour autant dialectique :

> Chaque fois qu'un jeune y goûte pour la première fois, il s'en réjouit comme s'il avait découvert quelque trésor de savoir, il est transporté d'enthousiasme sous le coup du plaisir et se plaît à mettre tout propos en branle : tantôt, dans une direction, enroulant et brassant tout en une même pâte, tantôt, en sens contraire, en déroulant et en faisant des morceaux. Il plonge ainsi dans l'embarras d'abord et surtout lui-même, mais aussi quiconque l'entoure, qu'il soit plus jeune, plus vieux, ou du même âge que lui, ne ménageant ni son père, ni sa mère, ni aucun de ceux qui l'écoutent. Il n'épargne pas un seul des hommes, et, presque le reste des animaux, puisqu'il ne ménagerait aucun barbare s'il pouvait seulement avoir un interprète. [368]

Or c'est précisément ce que Calliclès reproche à Socrate de faire quand il parle des plaisirs. Son *logos* est sophistique et ne peut être que sophistique. Mais Calliclès ne s'y laisse pas prendre : quiconque veut comprendre la nature des choses ne doit pas utiliser le *logos/nomos*, mais la *phusis* qui seule montre les choses telles qu'elles sont.

L'hédoniste devrait certes être déjà réfuté — le lecteur a lui compris la faille de l'hédonisme radical de Calliclès et Calliclès sait aussi que les plaisirs qu'il prône n'ont rien à voir avec ceux du *kinaidos* —, mais l'exemple de Socrate est si étranger aux valeurs de vie qu'il loue, des valeurs conquérantes, qu'il n'a pour lui aucune valeur réfutative. Pour Calliclès, sa thèse ne peut être ébranlée par un argument aussi vicieux et laid, qui ne peut prétendre lui révéler un désaccord de lui-même avec lui-même. Le philosophe, en 482b–c, avait mis en garde Calliclès contre la dissonance de soi avec soi : c'est la pire des choses qui puisse arriver à un homme. Mais la réfutation menée ici par Socrate ne révèle pas de dissonance chez Calliclès, du moins aux yeux de ce dernier. Et c'est un point important car l'accord de l'interlocuteur aux propos du philosophe est une condition essentielle dans la recherche de la vérité. Nous ne partageons

368 *Philèbe* 15d–16a : ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἑκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας ηὑρηκὼς θησαυρόν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων, δεύτερον δ' ἀεὶ τὸν ἐχομενον, ἄντε νεώτερος ἄντε πρεσβύτερος ἄντε ἧλιξ ὢν τυγχάνῃ, φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενὸς ἂν φείσαιτο, εἴπερ μόνον ἑρμηνέα ποθὲν ἔχοι. Voir aussi *République*, VII, 539b sq., où l'usage pervers des arguments et de la dispute est dénoncé. Les jeunes gens ressemblent à de jeunes chiens qui prennent plaisir à déchiqueter par la parole quiconque se trouve près d'eux.

donc pas l'avis de C. Kahn lorsqu'il affirme que Calliclès « is in fact defeated by this first argument against hedonism, and defeated because of the shameful consequences of this thesis » [369]. *Il n'est pas vaincu parce qu'il ne s'estime pas vaincu.*

Car la réfutation ne fonctionne que lorsqu'elle réussit à faire naître un sentiment de honte qui *bouleverse* l'âme de celui qui est réfuté. Dans le *Sophiste*, l'Étranger analyse les effets de l'*élenchos*, présenté comme une merveilleuse purification de l'âme. La honte fait partie des réactions attendues et souhaitables :

> Ils posent à leur homme des questions auxquelles, croyant répondre quelque chose de valable, il ne répond cependant rien qui vaille ; puis, vérifiant aisément la vanité d'opinions aussi errantes, ils les rassemble dans leur critique, les confrontent les unes avec les autres, et par cette confrontation, les démontrent, sur les mêmes objets, aux mêmes points de vue, sous les mêmes rapports, mutuellement contradictoires. Ce que voyant, les interlocuteurs en conçoivent du mécontentement contre eux-mêmes et des dispositions plus conciliantes envers autrui. Par un tel traitement, tout ce qu'ils avaient sur eux-mêmes d'opinions orgueilleuses et cassantes leur est enlevé, ablation où l'auditeur trouve le plus grand charme, et le patient le profit le plus durable. Un principe, en effet, mon jeune ami, inspire à ceux qui pratiquent cette méthode purgative, celui-là même qui fait dire, aux médecins du corps, que, de la nourriture qu'on lui fournit, le corps ne saurait tirer profit tant que les obstacles internes ne seront pas évacués. Ils se sont donc fait, à propos de l'âme, la même idée : elle ne tirera aucun profit des connaissances qui lui seront fournies, jusqu'à ce que, par la réfutation, on ait amené à avoir honte celui qui est l'objet de la réfutation, qu'on l'ait débarrassé des opinions qui ferment la voie aux connaissances et ainsi qu'on l'ait montré en état de pureté, croyant seulement savoir ce que précisément il sait, mais pas davantage. [370]

L'intérêt de ce passage réside dans l'accent mis sur la dimension éthique de la

369 Kahn 1996, p. 136.

370 *Sophiste* 230b4–d8 (traduction d'A. Diès légèrement modifiée) : ΞΕ. Διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταί τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἶθ ' ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥᾳδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταὐτὸν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὑταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας. Οἱ δ' ὁρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὑτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν τε ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. Νομίζοντες γάρ, ὦ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐν αὐτῷ τις ἐκβάλῃ, ταὐτὸν καὶ περὶ ψυχῆς διενοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἕξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή.

réfutation [371]. Elle ébranle et adoucit celui qui la subit. Elle le fait changer au point que certains critiques, s'appuyant sur l'image du *Charmide*, l'ont comparée, par ses effets renversants, à une incantation magique [372]. Ici, l'interlocuteur réfuté se fâche contre lui-même et devient doux envers les autres, tandis que son âme est en proie à la honte [373]. La mention de l'auditoire renforce l'effet d'humiliation que fait naître la réfutation. À la suite de cette expérience, l'âme du répondant, qui a honte d'elle-même, est purgée des opinions fausses qu'elle avait, l'individu réfuté prend conscience de sa propre ignorance, si bien que la valeur de l'*élenchos* n'est pas tant dans l'éradication d'une conception fausse que dans l'effet salvateur que cette ablation a sur l'âme [374]. Le sentiment de honte devant son ignorance est présenté comme bénéfique : il signale un progrès de l'interlocuteur réfuté dans la voie de la vérité. Platon attribue à l'*élenchos* la capacité de rendre modéré celui qui se trouve réfuté, le lien entre la réfutation qui suscite la honte et la modération étant alors établi. Ce lien là, Socrate l'établit aussi dans le *Charmide* [375] et dans le *Théétète* [376] lorsqu'il définit la σωφρωσύνη comme la prise de conscience de ce que l'on sait et de ce que l'on ne sait pas. Nous rejoignons Louis André Dorion lorsqu'il analyse la réfutation définie dans le *Sophiste* :

> L'opération logique en quoi consiste, pour une part, la réfutation, est clairement suspendue à une finalité morale : l'individu réfuté doit avoir honte de sa propre ignorance, mais il s'agit d'une honte bénéfique, voire salvatrice, puisqu'elle est la première étape de la conversion intérieure qui conduit à la connaissance, et, par voie de conséquence, à la vertu et au bonheur. [377]

Gorgias et Polos en ont fait l'expérience : ils ont accepté d'être mis face à leurs contradictions. L'échange avec Polos, personnage fort impétueux, qui vole avec

371 Cf. Pilote 2010, p. 2.

372 L.-A. Dorion rapproche l'*élenchos* de l'incantation (*epôdè*) qui peut en être une désignation métaphorique (Dorion 2006, p. 28–29). Cf. *Charmide,* 157a.

373 Comme le note P. Chantraine (2009), chez Homère le mot ἔλεγχος signifie « honte ». Son sens a évolué pour signifier « réfutation » en grec ionien-attique. L.-A. Dorion (1990, p. 311–343) analyse le passage de l'un à l'autre. Sur l'évolution du mot, voir aussi Lesher 2002, p. 22–24. Dans le même ouvrage, F. Renaud (2002, p. 195) souligne l'importance de la honte dans la description de l'*élenchos* que l'on trouve dans le *Sophiste*.

374 Cf. Pilote, *ibid.*

375 *Charmide,* 167a. Charmide a déjà, en 160e, proposé une définition de la σωφροσύνη qui la lie à la honte : « Il me semble que la sagesse nous fait éprouver de la honte, qu'elle rend l'homme sujet à la honte, et que la pudeur est précisément ce en quoi elle consiste (Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἡ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη) ».

376 *Théétète*, 210b–c.

377 Dorion 2000, p. 49.

fougue au secours de son ami, peut être lu comme un exemple des effets bénéfiques de la réfutation socratique. Socrate souhaite lui faire admettre qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, alors même qu'il soutient la position exactement inverse, louant ainsi la vie du tyran Archélaos commettant méfait sur méfait en toute impunité. À un moment clé de la discussion, en 475d8–e2, alors que Polos hésite à admettre la conclusion du raisonnement, Socrate présente son *élenchos* comme un traitement médical. Il invite Polos à se soumettre aux exigences du *logos* :

> Préférerais-tu ce qui est plus laid et plus mauvais à ce qui l'est moins ? N'hésite pas à répondre, Polos ; tu n'en recevras aucun dommage. Livre-toi bravement au *logos* comme à un médecin et réponds par oui ou par non à ce que je te demande — Eh bien ! Socrate, je ne le préférerais pas. [378]

À partir de là, Polos se montre de plus en plus coopératif et reconnaît avec de plus en plus d'assurance son accord avec Socrate. Même s'il s'étonne parfois de ses propres affirmations [379], il ne contestera plus aucune proposition du philosophe. La réfutation de Socrate à l'égard de Polos paraît donc bénéfique, elle a amené Polos à reconnaître ses contradictions, désormais guidé par le *logos* [380].

Mais cette lecture du texte ne va pas de soi : c'est en tout cas ce que la réaction de Calliclès face à la conclusion de Polos donne à entendre. Il met en garde Socrate (et les lecteurs) contre cette réfutation trop facilement opérée sur un Polos trop soucieux du qu'en-dira-t-on et, au fond, prisonnier du regard que l'on pourrait porter sur ses véritables convictions. Polos ne serait pas pleinement réfuté, au sens où son changement de position resterait extérieur à ses véritables convictions personnelles. Mais quoi qu'il en soit de l'effet véritable de la réfutation de Socrate sur Polos, il n'en reste pas moins que l'objection de Calliclès souligne la possibilité de revenir sur la réfutation de Polos par Socrate pour en dénoncer le caractère spécieux et rhétorique. Et c'est la lecture qu'en fait Calliclès, une lecture qui révèle les limites de la réfutation socratique sur certains de ses interlocuteurs.

Platon met en scène avec Calliclès une réfutation qui, manifestement, n'atteint pas son but puisqu'elle ne purifie pas l'âme du répondant et n'a donc pas les effets souhaités et attendus par l'Étranger du *Sophiste*. Calliclès ne tire aucun bénéfice de la réfutation de Socrate. Platon donne à voir la résistance du

378 *Gorgias*, 475d8–e2 : Δέξαιο ἂν οὖν σὺ μᾶλλον τὸ κάκιον καὶ τὸ αἴσχιον ἀντὶ τοῦ ἧττον; μὴ ὄκνει ἀποκρίνασθαι, ὦ Πῶλε· οὐδὲν γὰρ βλαβήσει· ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου, καὶ ἢ φάθι, ἢ μὴ ἃ ἐρωτῶ. ΠΩΛ.᾿Αλλ᾿ οὐκ ἂν δεξαίμην, ὦ Σώκρατες.

379 Cf. *Gorgias,* 481e1–2.

380 Cf. Pilote 2010, p. 5. Nous ne partageons pas l'avis de ce critique lorsqu'il ajoute : « Un sort analogue attend Calliclès, bien que ce soit à la suite d'un développement plus tortueux ».

répondant face à la réfutation possible de sa thèse [381]. Il ne devient pas doux. Il ne connaît pas la tempérance, contrairement à Gorgias et Polos. Il résiste. Il fulmine. Il souligne l'insanité du propos de Socrate. Il campe sur ses positions, il ne veut pas remettre en question l'identité du plaisir et du bien, le plaisir étant pour lui un bien inconditionnel [382]. Il refuse de se contredire, c'est-à-dire d'être en désaccord avec lui-même :

> Pour ne pas être en désaccord avec ce que j'ai dit, si jamais je réponds qu'ils [= que le bon et l'agréable] ne sont pas identiques, j'affirme que c'est la même chose. SOCRATE. — Tu es en train de démolir, Calliclès, ce que nous avons dit avant, et tu n'as plus les qualités suffisantes pour chercher avec moi la vérité, si tu parles contre ta pensée. CALLICLÈS. — Mais c'est ce que tu fais toi aussi ! [383]

Les réponses de Calliclès sont ici disqualifiées par le philosophe. Or, si, comme le dit le philosophe, Calliclès ruine les discours qui ont été prononcés, ce dernier considère aussi qu'on ne peut prendre au sérieux les propos de Socrate. Il est alors impossible de considérer que la réfutation a fonctionné, ni du point de vue du philosophe, ni de celui de Calliclès. Calliclès n'est pas défait. Il refuse de se voir attaché la honte d'un désaccord avec lui-même. Il nie le lien entre sa noble thèse — l'homme accompli est celui qui satisfait tous ses désirs — et l'exemple du galeux avancé par Socrate. Le philosophe lui montre pourtant les conséquences d'une telle dénégation :

> Prends garde à ce que le bien ne consiste pas dans la jouissance absolue, car s'il en est ainsi, nous verrons le tas de saletés auquel j'ai discrètement fait allusion tout à l'heure nous tomber sur la tête, et plus encore ! [384]

Mais Calliclès répond aussitôt : « C'est du moins ce que, toi, tu crois ! » [385], ne faisant pas siennes de telles conséquences. Il ne veut donc pas se désavouer, et sa réaction montre bien qu'il n'est pas étranger à la pudeur (ce qu'il avait déjà montré en condamnant l'insanité de l'exemple de Socrate), pudeur sur laquelle le philosophe comptait pour lui faire abandonner sa thèse. Paradoxalement, c'est le refus de subir quelque chose de laid et d'honteux qui empêche Calliclès de se rendre aux arguments de Socrate : il refuse de se voir touché par la laideur

381 L'examen du contenu des arguments du philosophe et la manière dont il réussit à faire admettre à son interlocuteur une position différente de sa position initiale (cf. Macé 2003, p. 62–64) ne doit pas gommer la résistance de Calliclès au *logos* socratique.

382 Cf. Russel 2005, p. 57.

383 *Gorgias*, 495a–b : Ἵνα δή μοι μὴ ἀνομολογούμενος ᾖ ὁ λόγος, ἐὰν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτό φημι εἶναι. ΣΩ. Διαφθείρεις, ὦ Καλλίκλεις, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ᾽ ἐμοῦ ἱκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ ἐρεῖς. ΚΑΛ. Καὶ γὰρ σύ, ὦ Σώκρατες.

384 *Gorgias*, 495b : Ἄθρει μὴ οὐ τοῦτο ᾖ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν· ταῦτά τε γὰρ τὰ νυνδὴ αἰνιχθέντα πολλὰ καὶ αἰσχρὰ φαίνεται συμβαίνοντα, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἄλλα πολλά.

385 *Gorgias*, 495b : Ὡς σύ γε οἴει, ὦ Σωκράτες.

d'une honte consommée, une laideur qui serait solidaire de sa conception du bien [386].

Socrate s'est pourtant montré d'une habileté redoutable pour faire éprouver à Calliclès un sentiment de honte : soit il admettait que la vie de débauche sexuelle est une vie de bonheur et conduisait son idéal d'excellence dans les plus sombres tréfonds de la bassesse ; soit il désavouait cette conclusion et admettait que l'assouvissement maximal de tous les plaisirs ne conduit pas au bonheur ; mais alors il tombait dans la honte d'être désavoué en public, en se montrant en désaccord avec lui-même. Calliclès repousse les deux hontes. Il n'a rien à voir avec les propos qui viennent d'être tenus pas le philosophe.

De fait, cette première tentative de réfutation peut être lue de deux façons et Platon *maintient en même temps les deux perspectives de lecture* :

— Platon montre les failles de la thèse hédoniste qui ne peut maintenir l'identification entre plaisir et bien sans en arriver à des conséquences absurdes, voire indécentes ou comiques. L'hédoniste, quoi qu'il en ait, doit penser la nature des plaisirs à assouvir, s'il ne veut pas les mettre tous sur un pied d'égalité. Aucun homme ne peut se passer de penser la nature des plaisirs dès lors qu'il réfléchit au bonheur humain. C'est ce que Calliclès finira par admettre un peu plus loin.

— Platon montre que la réfutation de la thèse de Calliclès est aussi un échec. Et ce pour deux raisons : d'une part, Calliclès refuse le *logos* vicieux du philosophe qui use selon lui d'arguments logiques sans rapport avec la vie ; d'autre part, le philosophe juge que Calliclès n'a pas les qualités requises pour chercher avec lui la vérité, car il parle contre sa pensée. Déjà, s'adressant à Polos, Socrate définissait le critère de réussite de l'*élenchos* par sa capacité à remporter l'adhésion de son interlocuteur :

> Quant à moi, si je ne parviens pas à te présenter, toi en personne, comme mon unique témoin, qui témoigne pour tout ce que je dis, j'estime que je n'aurai rien fait dont il vaille la peine de parler pour résoudre les questions que soulève notre discussion. Et j'estime que toi non plus tu ne fais rien si moi, je ne suis pas le seul à témoigner de ce que tu dis. [387]

Or, manifestement, il n'obtient pas l'adhésion de Calliclès. Platon souligne ainsi la difficulté de la tâche du philosophe en mettant en scène la résistance de Calliclès à l'*élenchos* socratique. Les deux interlocuteurs ne peuvent se rejoindre sur le terrain du dialogue philosophique, et c'est ce que signifie l'attitude de Calliclès face à la réfutation de Socrate.

---

386 Cf. Merker 2003b, p. 131–132.

387 *Gorgias*, 472b–c : Ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ· οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος. L'accord de Calliclès est défini de façon plus essentielle comme critère de vérité (487d8–e3).

C'est aussi ce que font apparaître les deux arguments suivants. Le philosophe réussit à enferrer Calliclès dans ses contradictions, si bien qu'avec son troisième argument il l'amène à nier l'identité du plaisir et du bien. Pourtant, paradoxalement, ce changement de thèse de la part de Calliclès ne paraît avoir aucune conséquence sur sa vision du bonheur fondé sur le plaisir.

Le philosophe fait admettre, dans un second temps, par l'exemple de la santé et de la maladie, que le bien et le mal ne coexistent jamais [388]. Il établit la coexistence du plaisir et de la douleur pour démonter que plaisir et bien ne sont pas identiques. Il convoque les exemples du boire et du manger, de la faim et de la soif. Il associe « avoir faim » et « manger », « avoir soif » et « boire », ce qui correspond au couple du désir et du plaisir proposé par Calliclès. Il isole ensuite la faim en soi qui est une sensation pénible, comme la soif en soi, et généralise en affirmant que tout manque et tout désir sont pénibles [389], remplaçant alors le couple du désir et du plaisir avancé par Calliclès par celui du manque et du désir [390]. Il revient ensuite sur le plaisir :

> SOCRATE. — Bien. Boire quand on a soif, n'est-ce pas agréable selon toi ?
> CALLICLÈS — Si.
> SOCRATE. — Mais, dans le cas dont tu parles, « quand on a soif » équivaut, j'imagine, à « quand on éprouve de la peine » ?
> CALLICLÈS — Oui.
> SOCRATE. — Et boire, c'est combler un manque et éprouver un plaisir ?
> CALLICLÈS. — Oui.
> SOCRATE. — Tu dis donc que, en tant qu'on boit, on a du plaisir ?
> CALLICLÈS. — Absolument.
> SOCRATE. — Quand on a soif, du moins ?
> CALLICLÈS — Oui.
> SOCRATE. — C'est-à-dire quand on éprouve de la peine ?
> CALLICLÈS — Oui. [391]

Calliclès se trouve enferré et Socrate n'a qu'à tirer la conclusion de cet échange :

> Vois-tu ce qui en résulte ? C'est que tu dis qu'on a du plaisir en même

388 *Gorgias*, 495e sq.

389 *Gorgias,* 496d3–5 : SOCRATE. — Dois-je encore poursuivre mes questions ou conviens-tu que tout manque et tout désir sont pénibles ? CALLICLÈS. — J'en conviens. Cesse tes questions (ΣΩ. — Πότερον οὖν ἔτι πλείω ἐρωτῶ, ἢ ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; ΚΑΛ. — Ὁμολογῶ, ἀλλὰ μὴ ἐρώτα).

390 Cf. Frazier 2006, p. 163.

391 *Gorgias,* 496d9–e9 : Εἶεν. διψῶντα δὲ δὴ πίνειν ἄλλο τι ἢ ἡδὺ φῂς εἶναι; ΚΑΛ. Ἔγωγε. ΣΩ. Οὐκοῦν τούτου οὗ λέγεις τὸ μὲν διψῶντα λυπούμενον δήπου ἐστίν; ΚΑΛ. Ναί. ΣΩ. Τὸ δὲ πίνειν πλήρωσίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή; ΚΑΛ. Ναί. ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τὸ πίνειν χαίρειν λέγεις; ΚΑΛ. Μάλιστα. ΣΩ. Διψῶντά γε; ΚΑΛ. Φημί. ΣΩ. Λυπούμενον; ΚΑΛ. Ναί.

> temps qu'on éprouve de la peine, lorsque tu dis qu'on boit quand on a soif. [392]

Le plaisir et la douleur coexistant, le plaisir n'est pas identique au bien :

> C'est donc que le plaisir n'est pas le bonheur et que la souffrance n'est pas le malheur, de sorte que l'agréable est finalement autre chose que le bien. [393]

Or Calliclès voit dans cette argumentation un sophisme de plus. Il se pense victime du questionnement de Socrate. Ce qu'il lui reproche, ce ne sont pas des erreurs de logique, comme le font souvent certains critiques platoniciens. Ainsi G. X. Santas note une différence d'objet entre le plaisir et la douleur examinés, le prédicat 'douloureux' se rapportant au fait d'avoir soif, alors qu'est qualifié d'agréable le fait de boire en ayant soif. La différence du sujet des propositions ruine donc sur le plan logique l'argumentation [394]. Or, selon nous, les commentateurs qui dénoncent les fautes logiques de l'argument n'ont pas compris que ni le philosophe ni Calliclès ne souhaitent corseter le réel dans un carcan logique. Calliclès ne souhaite pas d'arguments plus justes « logiquement » : « les lui prêter serait trahir sa personnalité et par là-même, l'esprit du dialogue » [395]. Non, ce qu'il reproche au philosophe c'est de manquer de hauteur de vue dans la façon dont il mène la discussion et de rester précisément dans un *logos* petit et mesquin (cf. τὰ σμικρά τε καὶ στενὰ ταῦτα, 497c1), sans rapport avec la vie de plaisirs qu'il prône, une vie noble, qui grandit l'homme et le conduit au bonheur. Le philosophe pour Calliclès est du côté du φαῦλον, de ce qui est bas et médiocre. Il s'apparente à un personnage de comédie [396]. Hippias formule le même reproche et, pour critiquer son *logos*, il recourt à des métaphores aristophaniennes : on a affaire à des raclures, des épluchures de discours, découpés par le menu [397] ;

---

392 *Gorgias,* 496e10–11 : Αἰσθάνει οὖν τὸ συμβαῖνον, ὅτι λυπούμενον χαίρειν λέγεις ἅμα, ὅταν διψῶντα πίνειν λέγῃς;

393 *Gorgias*, 497a3–5 : Οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν οὐδὲ τὸ ἀνιᾶσθαι κακῶς, ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ.

394 Santas 1979, p. 268 sq.

395 Frazier 2006, p. 164.

396 Voir par exemple *Les Nuées*, v. 320, où Strepsiade, sous l'enseignement de son maître Socrate, sent son âme s'envoler à l'écoute des Nuées : « elle cherche déjà à ergoter sur de la fumée (λεπτολογεῖν ἤδη ζητεῖ καὶ περὶ καπνοῦ στενολεσχεῖν) ».

397 Cf. *Hippias majeur*, 304a6–7 : κνήσματά τοί ἐστιν καὶ περιτμήματα τῶν λόγων (…) κατὰ βραχὺ διῃρημένα. Chez Aristophane, Socrate ressemble aux poètes tragiques Agathon ou Euripide : loin d'être du côté du torrent qui arrache tout sur son passage ou du bâtisseur de constructions solidement chevillées, ils sont tous trois du côté de la colle et de la lime qui affine et qui rogne (Trédé 2000, p. 138). Cf. *Thesmophories*, v. 53–55 ; *Grenouilles,* v. 815, v. 826–828 et v. 903. Les menues rognures de cuir servent aussi à désigner les propos subtils du Paphlagonien qui trompe Dèmos son maître : ἐξηπάτα | κοσκυλμάτιοις ἄκροισι, τοιαυτὶ λέγων (*Cavaliers*, 49). Voir aussi Taillardat 1962, p. 295–296.

le philosophe ne connaît que les broutilles verbales [398]. On a donc d'un côté la volonté de Socrate d'avancer dans la discussion pour qu'elle ait une « tête », volonté soutenue par Gorgias, désormais soumis aux exigences du *logos* philosophique, et de l'autre, un Calliclès qui veut mettre un terme à la discussion ou en finir au plus vite avec ces mesquineries. L'échange entre Calliclès et Socrate souligne avec quelle force Calliclès refuse le *logos* de Socrate — alors même que la nécessité de distinguer entre les plaisirs a été introduite dans sa thèse qui, sinon, ne tient pas —, et il donne, une fois de plus, le ton de toute la réfutation. Le philosophe vient de conclure à l'impossibilité d'identifier plaisir et bonheur, souffrance et malheur [399] :

> CALLICLÈS. — Je ne sais vraiment pas quelles subtilités tu imagines !
> SOCRATE. — Tu le sais, Calliclès, mais tu fais mine de ne pas le savoir ! Continue du moins d'avancer !
> CALLICLÈS. — Qu'est-ce que tu as à parler pour rien ?
> SOCRATE. — C'est pour que tu saches combien c'est en étant savant que tu me reprends ! N'est-il pas vrai qu'au moment où nous cessons d'avoir soif, chacun de nous cesse de prendre plaisir à boire ?
> CALLICLÈS. — Je ne sais ce que tu veux dire !
> GORGIAS. — Pas de ça, Calliclès ! Mais réponds dans notre intérêt même, pour que la discussion arrive à son terme !
> CALLICLÈS. — Mais, Gorgias, Socrate est toujours pareil : il pose de petites questions de peu d'intérêt et il se met à réfuter.
> GORGIAS. — Que t'importe ? En tout cas, ce n'est pas à toi de les estimer. Mais laisse Socrate réfuter comme il lui plaira !
> CALLICLÈS. — Pose donc ces questions petites et mesquines, puisque Gorgias est de cet avis ! [400]

Gorgias a raison. Malgré les protestations de Calliclès, le philosophe peut pratiquer sa réfutation comme il l'entend, c'est-à-dire en posant les questions qu'il souhaite, son but étant de faire comprendre à Calliclès l'incohérence de sa position. Il n'y a pas, d'ailleurs, de sujet indigne d'un philosophe [401]. Assurément,

---

398 τὰς σμικρόλογίας, *Hippias majeur*, 304b4–5.

399 *Gorgias*, 497a3–5.

400 *Gorgias*, 497a–b : ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίζει, ὦ Σώκρατες. ΣΩ. Οἶσθα, ἀλλὰ ἀκκίζει, ὦ Καλλίκλεις· καὶ πρόιθί γε ἔτι εἰς τὸ ἔμπροσθεν. ΚΑΛ. Τί ἔχων ληρεῖς; ΣΩ. Ἵνα εἰδῇς ὡς σοφὸς ὢν με νουθετεῖς. Οὐχ ἅμα διψῶν τε ἕκαστος ἡμῶν πέπαυται καὶ ἅμα ἡδόμενος διὰ τοῦ πίνειν; ΚΑΛ. Οὐκ οἶδα ὅ τι λέγεις. ΓΟΡ. Μηδαμῶς, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλ' ἀποκρίνου καὶ ἡμῶν ἕνεκα, ἵνα περανθῶσιν οἱ λόγοι. ΚΑΛ.' Αλλ' ἀεὶ τοιοῦτός ἐστιν Σωκράτης, ὦ Γοργία· σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια ἀνερωτᾷ καὶ ἐξελέγχει. ΓΟΡ.' Αλλὰ τί σοὶ διαφέρει; Πάντως οὐ σὴ αὕτη ἡ τιμή, ὦ Καλλίκλεις · ἀλλ' ὑπόσχες Σωκράτει ἐξελέγξαι ὅπως ἂν βουλήται. ΚΑΛ.' Ερώτα δὴ σὺ τὰ σμικρά τε καὶ στενὰ ταῦτα, ἐπείπερ Γοργίᾳ δοκεῖ οὕτως.

401 Cf. *Parménide*, 130c–e : si Socrate a peur de tomber dans un abîme de niaiserie en se de-

Calliclès est intelligent et il a bien compris que sa conception hédoniste pouvait être mise à mal par les questions de Socrate. Mais il ne peut l'accepter pour deux raisons : d'abord parce qu'il se sent piégé et ne veut pas perdre la face en public devant le philosophe ; mais aussi et surtout parce qu'il reste convaincu que les arguments du philosophe ne permettent pas de définir le véritable bonheur de l'homme. Ce n'est sûrement pas dans la maîtrise de soi et le renoncement à la satisfaction de tous ses désirs que l'homme va se réaliser. Le *logos* du philosophe, quelle que soit sa force argumentative et réfutative, n'est pas à même de comprendre la réalité de Calliclès. Ce dernier continue donc à souligner le décalage entre le questionnement de Socrate (ici trop trivial, sur la soif ou la faim) et la vraie vie, une vie noble vouée à l'action. Calliclès a exposé sa conception du bonheur, il refuse de la soumettre à un examen dialectique. On a donc face à face deux conceptions du *logos* qui se double de deux conceptions opposées du bonheur.

Rien d'étonnant alors à ce que le dernier argument (497e–499b), qui pourtant se conclut sur la distinction par Calliclès en personne entre le plaisir et le bien, soit tout autant refusé par ce dernier. Expliquons d'abord rapidement le déroulement de la réfutation. Calliclès admet que les courageux et les lâches, les raisonnables et les insensés, se réjouissent et s'affligent également. Les lâches éprouvent peut-être même davantage de plaisir que les courageux [402]. Or si, comme Calliclès le fait, on appelle bons les hommes raisonnables et les hommes courageux, et mauvais les insensés et les lâches, il faut admettre que la joie et la douleur sont éprouvées par les mauvais aussi bien que les bons. Et si, comme Calliclès, on appelle bon celui qui éprouve de la joie et mauvais celui qui éprouve de la douleur, il faut admettre qu'il n'est plus possible de distinguer entre bons et méchants, que le beau et le laid sont indiscernables. Et cette conséquence absurde provient de l'identification entre plaisir et bien [403]. L'hédonisme radical soutenu par Calliclès niait toute distinction en termes de vertu. Calliclès est finalement, ici, conduit à se rétracter : le courage, la lâcheté, l'intelligence et

---

mandant, comme Parménide l'y a invité, s'il existe une forme intelligible de la crasse, du poil ou de la boue, c'est qu'il n'est pas encore saisi par la philosophie (οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, 130e). L'Étranger du *Sophiste* réfléchit quant à lui aussi bien sur l'art de frotter avec une éponge que sur l'art d'administrer une potion médicinale (227a–b). Sur ce point, cf. Jouët-Pastré 1998, p. 273–280.

402 Cf. *Gorgias*, 498b13–c1 : « Ainsi donc les insensés et les intelligents, les lâches et les braves ont de la peine et se réjouissent à peu près au même degré, les lâches cependant davantage que les braves ? Calliclès. — Oui. (Οὐκοῦν λυποῦνται μὲν καὶ χαίρουσιν καὶ οἱ ἄφρονες καὶ οἱ φρόνιμοι καὶ οἱ δειλοὶ καὶ οἱ ἀνδρεῖοι παραπλησίως, ὡς σὺ φῄς, μᾶλλον δὲ οἱ δειλοὶ τῶν ἀνδρείων; Καλ. Φημί.). »

403 C. Kahn pense que le troisième argument de la réfutation reprend, d'une autre manière, le premier : « If we substitute " male prostitute " for " coward " in the third argument (498A–499A), we see that this is a more fully stated version of this first objection » (Kahn 1996, p. 136, n. 12).

l'imbécillité sont des notions essentielles dans la représentation de son idéal de vie. Il est donc impossible pour celui qui croit aux vertus homériques de nier toute discrimination entre ces notions. Le courage comme l'intelligence doivent servir à assouvir les désirs et plaisirs les plus puissants [404], il doivent être distingués de la lâcheté et de l'imbécillité qui conduisent à fuir devant les plus grands plaisirs et à les limiter. La lâcheté et l'imbécillité sont l'apanage des faibles. Nous rejoignons ainsi l'analyse d'A. Levi éclairant le changement de position de Calliclès :

> Chez un homme qui exalte la puissance des plus courageux et des plus intelligents, autrement dit la supériorité essentiellement intellectuelle de l'esprit et de la volonté, la satisfaction des désirs vaut bien plus que par elle-même, elle vaut parce qu'elle prouve la suprématie des *héros* sur la masse, sur la populace. Pour qui, comme lui, glorifie la volonté de puissance, la conquête du plaisir permet d'attester la possession de qualités qui distinguent l'homme supérieur de la masse. [405]

Pour autant, Calliclès ne présente pas sa position comme une rétractation. Il fait mine d'avoir toujours fait une discrimination entre les plaisirs, comme si la réfutation n'avait pas eu lieu :

> Comme si tu ne savais pas que ni moi ni personne nous n'oublions de distinguer entre les plaisirs, selon qu'ils valent plus ou moins ! [406]

Le passage se conclut donc non pas sur une avancée majeure de la part de Calliclès, mais plutôt sur sa conviction que le discours philosophique ne cherche qu'à le piéger. Calliclès veut se dérober à la réfutation de Socrate. Il va se retirer progressivement du dialogue : il ne le fait pas uniquement par orgueil, pour ne pas perdre la face devant le public présent à l'entretien, mais plus profondément parce que les subtiles distinctions de l'entretien dialectique rendent confus ce qui est pour lui de l'ordre de l'évidence : l'évidence du désir et du plaisir.

2.4.3 La *macrologia* de Socrate face à la résistance de Calliclès

De fait, à partir de 499b, Calliclès refuse de plus en plus nettement le dialogue avec le philosophe. En bref, comme il le dit lui même, il se demande pourquoi Socrate a besoin d'un répondant, ce qui signe de sa part la non soumission aux exigences du *logos*. En 501c, Socrate, lui ayant demandé de convenir de la nécessité de distinguer entre des pratiques qui visent le bien et d'autres qui visent seulement l'agréable, Calliclès se rallie à la position du philosophe « afin

404 *Gorgias*, 491e–492a. Sur ce point, voir *supra* p. 57.
405 Levi 1938, p. 342–343, analyse reprise par Untersteiner 1993, p. 188–189.
406 *Gorgias*, 499b : Ὡς δὴ σὺ οἴει ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὁντινοῦν ἀνθρώπων οὐχ ἡγεῖσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους.

seulement de [lui] permettre d'achever la discussion et de faire plaisir à Gorgias » (cf. ἵνα σοι καὶ περανθῇ ὁ λόγος καὶ Γοργίᾳ τῷδε χαρίσωμαι). Lorsque, en 504c, Socrate lui demande de nommer la qualité que produisent dans l'âme l'ordre et l'harmonie, la réponse de Calliclès est sans équivoque :

> Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate [407] ?

Lorsque, en 505b–c, Socrate explique qu'il vaut mieux préférer pour une âme le châtiment à l'intempérance, Calliclès souligne, une fois de plus, sa volonté de ne pas participer au dialogue :

> Je ne sais ce que tu veux dire, Socrate. Interroge un autre que moi. [408]

L'*homologia* entre les deux interlocuteurs est remise en question par Calliclès et il s'agit pour le personnage, en toute cohérence, de cesser de répondre :

> Calliclès. — Ce que tu dis m'est complètement égal, et je t'ai répondu pour faire plaisir à Gorgias.
> Socrate. — Soit ! Mais alors, qu'allons-nous faire ? Allons-nous, au milieu, briser l'entretien ?
> Calliclès. — À toi d'en décider !
> Socrate. — Même les histoires, il n'est pas permis de les laisser en plan, à la moitié, mais il faut leur donner une tête, pour qu'elles n'aillent pas se promener sans tête. Réponds donc aussi au reste, pour que notre discussion reçoive sa tête !
> Calliclès. — De quelle force tu uses, Socrate ! Si tu veux m'en croire, tu laisseras là cette discussion, ou tu la poursuivras avec un autre.
> Socrate. — Qui d'autre le veut bien ? Non, vraiment, ne laissons pas notre discussion inachevée !
> Calliclès. — Mais tu ne pourrais pas développer tout seul ton discours, soit en parlant pour toi-même, soit en faisant les questions et les réponses ? [409]

Il est remarquable de voir que Socrate persiste à poursuivre la discussion et à impliquer Calliclès dans le dialogue. Du point de vue du philosophe, il est nécessaire, jusqu'à la fin, de mener le combat, quitte à faire lui-même les questions et les réponses [410]. Il faut donner une tête à la discussion, le *logos* étant, comme

407 *Gorgias*, 504c : Τί δὲ οὐκ αὐτὸς λέγεις, ὦ Σώκτρατες;

408 *Gorgias*, 505b–c : Οὐκ οἶδ' ἅττα λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἄλλον τινὰ ἐρώτα.

409 *Gorgias,* 505c–d : ΚΑΛ. Οὐδέ γέ μοι μέλει οὐδὲν ὧν σὺ λέγεις, καὶ ταῦτά σοι Γοργίου χάριν ἀπεκρινάμην. ΣΩ. Εἶεν· τί οὖν δὴ ποιήσομεν; Μεταξὺ τὸν λόγον καταλύσομεν; ΚΑΛ. Αὐτὸς γνώσει. ΣΩ.' Αλλ' οὐδὲ τοὺς μύθους φασὶ μεταξὺ θέμις εἶναι καταλείπειν, ἀλλ' ἐπιθέντας κεφαλήν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περιίῃ.' Απόκριναι οὖν καὶ τὰ λοιπά, ἵνα ἡμῖν ὁ λόγος κεφαλὴν λάβῃ. ΚΑΛ.' Ως βίαιος εἶ, ὦ Σώκρατες.' Εὰν δὲ ἐμοὶ πείθῃ, ἐάσεις χαίρειν τοῦτον τὸν λόγον, ἢ καὶ ἄλλῳ τῳ διαλέξει. ΣΩ. Τίς οὖν ἄλλος ἐθέλει; Μὴ γάρ τοι ἀτελῆ γε τὸν λόγον καταλείπωμεν. ΚΑΛ. Αὐτὸς δὲ οὐκ ἂν δύναιο διελθεῖν τὸν λόγον, ἢ λέγων κατὰ σαυτὸν ἢ ἀποκρινόμενος σαυτῷ;

410 Cf. *Gorgias*, 505e et 507c–d.

il est dit dans le *Phèdre* [411], un organisme complet et vivant. Cela est nécessaire parce que seul le *logos* peut rendre compte (*logon didonai*) du choix de vie de Socrate, faute de réfuter pleinement le discours de Calliclès.

Mais vouloir à tout prix que Calliclès poursuive jusqu'à la fin la discussion avec le philosophe, c'est aux yeux de l'hédoniste, user de violence : « De quelle force tu uses, Socrate (Ὡς βίαιος εἶ, ὦ Σώκρατες) ! » Pourquoi ? En se voyant exhorté à répondre toujours et encore, Calliclès comprend que le philosophe le conduit exactement où il le souhaite, comme Nicias le disait à Lysimaque dans le *Lachès* [412]. Mais à la différence de Nicias, il ne veut pas aller là où il est conduit. La façon dont les questions sont posées l'oblige à une réponse, mais cette réponse, le philosophe s'en sert à son profit : Calliclès est incapable de réfuter Socrate sur le terrain de la dialectique, *ce qui ne signifie pas à ses yeux que Socrate a raison.*

Une situation dialogique exceptionnelle

En refusant de plus en plus le dialogue, l'hédoniste contraint le philosophe à la *macrologia*, faute d'interlocuteur direct. Mais si Socrate, qui avait donné la brièveté comme règle de discussion dès le début de l'entretien [413], fait de longs discours (506c–509c ; 511c–513d), sa *macrologia* est très différente de celle de Calliclès. Il s'agit toujours de mise à l'épreuve soit de la thèse de Calliclès, soit de la sienne propre. Socrate ne donne pas de leçon comme Calliclès sait le faire. Il reste jusqu'au bout l'homme du dialogue, même lorsqu'il fait remarquer qu'il a été conduit à faire comme un discours au peuple (δημηγορεῖν) :

> SOCRATE. — En refusant de répondre, tu as réussi à me forcer, Calliclès, à parler vraiment comme on parle au peuple !
> CALLICLÈS. — Et toi, ne serais-tu pas capable de parler, si on ne te répondait pas ?
> SOCRATE. — Il semble bien que si. En tous cas, me voici maintenant lancé dans d'interminables discours, puisque tu ne veux pas me répondre. [414]

Jusqu'au bout, le philosophe va réfuter la thèse de Calliclès tout en offrant la sienne à la réfutation, jusqu'au bout il va rappeler ou rechercher l'accord de son interlocuteur pour valider la vérité des propos tenus :

> Cependant, puisque tu refuses, Calliclès, que nous menions à son terme la discussion, au moins, tandis que tu m'écoutes, ne manque pas de m'in-

411 *Phèdre*, 264c3. Voir aussi *Timée,* 69b1, *Philèbe* 66d1 et *Lois*, 752a2.

412 Cf. *Lachès*, 187e–188a , cité *infra* p 85.

413 *Gorgias*, 449b.

414 *Gorgias*, 519d–e : Ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν με ἠνάγκασας, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλων ἀποκρίνεσθαι. ΚΑΛ. Σὺ δ' οὐκ ἂν οἷος τ' εἴης λέγειν, εἰ μή τίς σοι ἀποκρίνοιτο; ΣΩ. Ἔοικά γε· νῦν γοῦν συχνοὺς τείνω τῶν λόγων, ἐπειδή μοι οὐκ ἐθέλεις ἀποκρίνεσθαι.

> terrompre si je dis quelque chose que tu juges faux ; et si tu me réfutes, je ne me fâcherai pas contre toi, comme toi tu le fais contre moi ; mais au contraire, je t'inscrirai tout en haut sur la liste de mes bienfaiteurs. [415]

Ainsi s'explique, à partir de 506c2, une situation dialogique exceptionnelle, où Socrate, devant le silence de Calliclès, imagine un long dialogue avec lui-même, qui reprend la discussion qu'il a eue avec Calliclès et la poursuit, *alors même que Calliclès est en face de lui et assiste à ce qui semble être pour lui une comédie*. Le philosophe fait entendre deux voix dans ce dialogue fictif : la voix de celui qui interroge et la voix de celui qui répond. Calliclès, quant à lui, joue deux rôles à la fois. Il est d'abord spectateur du dialogue que lui offre Socrate, mais un spectateur à qui le philosophe demande de jouer un rôle actif : Calliclès devra réfuter ce qu'il jugera discutable, ce qui est une façon pour Socrate d'exiger que son compagnon ne renonce pas définitivement au dialogue philosophique. En même temps, Calliclès est un des acteurs du dialogue fictif, puisque tantôt Socrate le met en scène à ses côtés dans ses réponses (il acquiesce de concert avec Socrate), tantôt s'adresse directement à lui (Socrate le prend à témoin).

Or le Calliclès de l'échange socratique fictif n'est pas le Calliclès qui fait face au philosophe : le dialogue proposé par Socrate à Calliclès s'avère plus dialogique que le dialogue effectif entre Calliclès et le philosophe. L'interlocuteur construit par Socrate est en effet un Calliclès idéal qui, dans ce dialogue « récapitulatif », s'engage aux côtés de Socrate dans les réponses qu'il fait.

Le début du dialogue fictif alerte le lecteur sur ce point :

> SOCRATE. — Écoute-moi donc, et permets-moi de reprendre les choses au début. L'agréable et le bon sont-ils une même chose ? — *Non, ainsi que nous en sommes tombés d'accord, Calliclès et moi* [416]. — Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable ? — L'agréable en vue du bon. — L'agréable, est-il ce dont la présence nous réjouit, et le bon ce dont la présence fait que nous sommes bons ? — Absolument ! [417]

En réalité, dans l'échange « effectif », Calliclès a approuvé du bout des lèvres la distinction de Socrate entre activités qui ont en vue le bien et celles qui ont en vue l'agréable :

---

415 *Gorgias*, 506b–c : ἐπειδὴ δὲ σύ, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλεις συνδιαπερᾶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὖν ἐμοῦ γε ἀκούων ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ καλῶς λέγειν. Καί με ἐὰν ἐξελέγχῃς, οὐκ ἀχθεσθήσομαί σοι ὥσπερ σὺ ἐμοί, ἀλλὰ μέγιστος εὐεργέτης παρ'ἐμοὶ ἀναγεγράψει.

416 Nous soulignons.

417 *Gorgias*, 506c–d : Σω. ἄκουε δὴ ἐξ ἀρχῆς ἐμοῦ ἀναλαβόντος τὸν λόγον. ἆρα τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθὸν τὸ αὐτό ἐστιν ; — οὐ ταὐτόν, ὡς ἐγὼ καὶ Καλλικλῆς ὡμολογήσαμεν. — πότερον δὲ τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ πρακτέον, ἢ τὸ ἀγαθὸν ἕνεκα τοῦ ἡδέος ; — τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ. ἡδὺ δέ ἐστιν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν ; — πάνυ γε.

Je partage ton avis pour achever la discussion et faire plaisir à Gorgias ! [418]

L'échange rappelé ici par Socrate est, par contraste, un moment de dialogue où son accord est franc, loin de l'accord contraint du dialogue effectif. Calliclès, quant à lui, face à ce dialogue fictif, ne se laisse pas prendre par ce qu'il considère comme un spectacle ridicule. Lorsque Socrate lui demande de réfuter les propos qu'il juge discutables, il lance un « Continue Socrate ! » : si le mot trahit sans doute une incapacité à réfuter dialectiquement le philosophe, il révèle surtout la volonté de Calliclès de ne pas s'impliquer plus avant dans la discussion. Selon J.-F. Balaudé, la décision de Socrate de poursuivre ici seul la discussion confirme « la mutation qu'est en train de faire subir Platon à l'*élenchos* socratique, puisque l'*élenchos* peut désormais porter sur une thèse, que l'on examine *indépendamment* d'un interlocuteur donné » [419]. Nous ne partageons pas cette analyse. Certes, l'*élenchos* prend ici une autre forme, dans la mesure où Calliclès se refuse à participer pleinement à la discussion, et c'est Socrate qui fait lui-même les questions et les réponses. Mais le philosophe continue à demander l'accord de Calliclès non seulement pour fonder ses arguments, mais surtout pour bouleverser le choix de vie de son interlocuteur : c'est la raison pour laquelle le discours de Socrate est non seulement adressé à cet interlocuteur qui doit le réfuter, mais encore mis en scène comme un dialogue qui inclut la personne même de Calliclès. Socrate fait souvent comme si Calliclès avait donné un accord véritable et avance dans son questionnement, l'entrainant ainsi à fonder avec lui la validité de sa thèse. De fait, Platon invite le lecteur à mesurer l'écart entre la stratégie socratique pour fonder sa thèse par le dialogue et persuader Calliclès de changer de vie et l'attitude même de Calliclès face au *logos* du philosophe.

Ce premier accord fictif de Calliclès aux côtés de Socrate conditionne d'ailleurs toute la suite de l'échange, permettant au philosophe de rendre raison de son choix de vie en avançant progressivement dans la voie de la vérité. Le philosophe n'est pas réfuté. Il établit des arguments « de fer et de diamant », en faisant toujours de l'accord de Calliclès la pierre de touche de la vérité des propos tenus, même si cet accord n'a rien d'un accord véritable. L'échange entre Socrate et Calliclès (516a–d) sur les qualités de Périclès homme d'Etat confirme que l'accord de Calliclès n'est pas un accord qui l'engage ; mais Socrate fait *comme si c'en était un.* Socrate commence par se référer au métier d'ânier, de palefrenier et de bouvier pour réfléchir à la valeur de l'activité politique de Périclès, ce qui, pour Calliclès, est un domaine de référence ridicule, médiocre et sans noblesse.

SOCRATE. — N'es-tu pas d'avis pas tout homme préposé au soin de n'im-

418 *Gorgias*, 501c : συγχωρῶ, ἵνα σοι καὶ περανθῇ ὁ λόγος καὶ Γοργίᾳ τῷδε χαρίσωμαι (cité *supra* p. 111).

419 Balaudé 1996, p. 21.

> porte quel animal, est un bien mauvais gardien s'il les rend plus sauvages que quand il les a pris ? Es-tu de cet avis ou non ?
> CALLICLÈS. — Hé ! Absolument … pour te faire plaisir.
> SOCRATE. — Fais moi donc encore le plaisir de répondre à la question que voici : l'homme est-il oui ou non une des espèces animales ?
> CALLICLÈS. — Comment le nier en effet ?
> SOCRATE. — Or Périclès s'occupait bien des hommes ?
> CALLICLÈS. — Oui.
> SOCRATE. — Eh bien, ne devaient-il pas, d'après ce dont nous sommes tout à l'heure tombés d'accord, de plus injustes qu'ils étaient devenir plus justes grâce à lui, si toutefois il s'occupait d'eux en bon politique ?
> CALLICLÈS. — Hé ! tout à fait.
> SOCRATE. — Or les justes sont paisibles, comme le dit Homère : et toi, que dis-tu ? Est-ce ton avis ?
> CALLICLÈS. — Oui.
> SOCRATE. — Il est pourtant certain que Périclès les a rendus plus sauvages qu'il ne les avait trouvés, et cela contre sa propre personne, ce qu'il souhaitait moins que tout.
> CALLICLÈS. — Tu veux que je te l'accorde ?
> SOCRATE. — Oui, si tu es d'avis que je dis vrai.
> CALLICLÈS. — Eh bien soit.
> SOCRATE. — Or, s'il les a rendus plus sauvages, il les a rendus aussi plus injustes et pires ?
> CALLICLÈS. — Soit.
> SOCRATE. — D'où il suit que Périclès n'était pas un bon politique.
> CALLICLÈS. — Non, du moins à ce que tu prétends !
> SOCRATE. — À ce que tu prétends également, si j'en crois ce que tu as accordé. [420]

Le lecteur ne peut pas ne pas se rendre compte de l'écart entre la stratégie de Socrate pour que Calliclès change de point de vue, et la certitude de Calliclès de

---

420 *Gorgias*, 516a–d : Ἦ οὐ δοκεῖ σοι κακὸς εἶναι ἐπιμελητὴς ὁστισοῦν ὁτουοῦν ζῴου, ὃς ἂν παραλαβὼν ἡμερώτερα ἀποδείξῃ ἀγριώτερα ἢ παρέλαβε; δοκεῖ ἢ οὔ; ΚΑΛ. Πάνυ γε, ἵνα σοι χαρίσωμαι. ΣΩ. Καὶ τόδε τοίνυν μοι χάρισαι ἀποκρινάμενος· πότερον καὶ ὁ ἄνθρωπος ἓν τῶν ζῴων ἐστὶν ἢ οὔ; ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ; ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνθρώπων Περικλῆς ἐπεμέλετο; ΚΑΛ. Ναί. ΣΩ. Τί οὖν; Οὐκ ἔδει αὐτούς, ὡς ἄρτι ὡμολογοῦμεν, δικαιοτέρους γεγονέναι ἀντὶ ἀδικωτέρων ὑπ' ἐκείνου, εἴπερ ἐκεῖνος ἐπεμελεῖτο αὐτῶν ἀγαθὸς ὢν τὰ πολιτικά; ΚΑΛ. Πάνυ γε. ΣΩ. Οὐκοῦν οἵ γε δίκαιοι ἥμεροι, ὡς ἔφη Ὅμηρος· σὺ δὲ τί φῄς; Οὐχ οὕτως; ΚΑΛ. Ναί. ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ἀγριωτέρους γε αὐτοὺς ἀπέφηνεν ἢ οἵους παρέλαβεν, καὶ ταῦτ'εἰς αὑτόν, ὃν ἥκιστα ἂν ἐβούλετο. ΚΑΛ. Βούλει σοι ὁμολογήσω; ΣΩ. Εἰ δοκῶ γέ σοι ἀληθῆ λέγειν. ΚΑΛ. Ἔστω δὴ ταῦτα. ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ἀγριωτέρους, ἀδικωτέρους τε καὶ χείρους; ΚΑΛ. Ἔστω. ΣΩ. Οὐκ ἄρ'ἀγαθὸς τὰ πολιτικὰ Περικλῆς ἦν ἐκ τούτου τοῦ λόγου. ΚΑΛ. Οὐ σύ γε φῄς. ΣΩ. Μὰ Δί'οὐδέ γε σὺ ἐξ ὧν ὡμολόγεις.

ne pas parler le même langage que le philosophe et de ne pas partager la même vision de la vie.

Dans le même sens, peu après ce passage, Socrate n'hésite pas à reprendre un élément essentiel de la discussion :

> Il me semble cependant que tu as accordé et compris (ὡμολογηκέναι καὶ ἐγνωκέναι) que l'activité qui concerne le corps comme celle qui concerne l'âme est double. [421]

Or le Calliclès qui se trouve en face de Socrate n'a sûrement pas compris (ἐγνωκέναι) au sens platonicien du terme la distinction entre les activités qui ne reposent pas sur un savoir et celles qui sont un art véritable et doivent gouverner les premières. S'il l'avait comprise, selon la célèbre thèse de Socrate [422], il se tournerait de plein gré vers celles qui reposent sur un savoir et dénoncerait l'art des hommes politiques toujours prêts à flatter le peuple, ce qui n'est pas le cas. Mais le philosophe, qui le sait, tente pourtant jusqu'au bout d'amener Calliclès à ses côtés dans la voie de la vérité et fait tout pour l'impliquer *effectivement* dans la discussion. Il renverse sa conception parce qu'il veut le convertir à une autre vie.

D'ailleurs, si Calliclès, répond à nouveau au philosophe (509d), il souligne qu'il est conduit dans une voie qui ne s'accorde pas avec la sienne. Socrate voit bien que Calliclès ne se sent pas engagé pas son acquiescement. Il n'en reste pas moins qu'il a besoin de cet acquiescement pour critiquer la thèse de Calliclès et établir la solidité de sa sienne. Socrate pense en effet que tant qu'il arrive à réfuter les arguments de Calliclès et qu'il n'est pas lui-même réfuté, ses propos peuvent être légitimement considérés comme vrais. C'est la raison pour laquelle il réfute les arguments de son interlocuteur et inverse sa thèse initiale, quand bien même ce dernier s'estime piégé. Le philosophe ne réfute donc pas Calliclès pour le plaisir de la réfutation, par goût de la victoire [423], il ne le piège pas par jeu comme un sophiste pourrait le faire [424] et comme Calliclès imagine qu'il le fait [425], il ne s'offre pas non plus à la réfutation de son adversaire par coquetterie ou de façon ironique [426]. Plus profondément, il a la conviction que la *vérité est*

421 *Gorgias*, 517c–d.

422 Cf. *Gorgias*, 509e. Voir aussi *Protagoras*, 358c–d « Personne, volontairement, ne va vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il imagine être mauvais : ce n'est pas, semble-t-il, dans la nature de l'homme de vouloir aller vers ce qu'il imagine être mauvais, de préférence au bon », ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδ' ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν.

423 Cf. *Gorgias,* 515a–c.

424 Cf. *Euthydème*, 278b.

425 Cf. *Gorgias*, 489b6–c1.

426 Cf. *Gorgias*, 458a–b.

irréfutable — τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐξέγχεται [427]. Pour établir la vérité de ses propos et montrer leur caractère irréfutable, il doit les soumettre à la discussion philosophique. Mais devant la résistance de Calliclès, il est obligé de les exposer dans une longue *macrologia* qu'il regrette : s'il se dit contraint de parler comme on parle au peuple [428] c'est que son but n'est pas d'exposer les principes de sa thèse. Il s'agit pour lui de soumettre son raisonnement à la critique, si bien que ses arguments font toujours appel à l'assentiment de Calliclès, ou s'y réfèrent.

Les arguments de la *macrologia*

Examinons donc les arguments de la *macrologia* de Socrate qui fondent son choix de vie, à l'opposé de celui de Calliclès.

Après avoir clairement distingué plaisir et bien, le philosophe fait admettre à Calliclès que la fin de toute action n'est pas le plaisir, mais le bien. C'est un point capital car si Calliclès accepte le principe d'une distinction entre les plaisirs, cela l'engage à réfléchir au principe d'une telle discrimination. Le philosophe affirme que le bien est la fin de toute chose :

> SOCRATE. — Es-tu d'accord avec nous pour reconnaître que la fin de tous nos actes est le bien et que c'est en vue du bien que tout le reste doit être fait ? Ajoutes-tu ton suffrage à nos deux premiers [429] ?
> CALLICLÈS. — Oui
> SOCRATE. — Ainsi donc, tout le reste, les choses agréables surtout, est donc à faire en vue du bien, au lieu de faire le bien en vue des choses agréables. [430]

Le philosophe veut conduire Calliclès à considérer la nécessité d'un savoir du bien pour choisir parmi les désirs et les plaisirs les meilleurs, ceux qui pourront conduire au bonheur, car pour le philosophe, seul le *logos* philosophique fonde leur discrimination selon de justes principes. De ce point de vue, Socrate dans le *Gorgias* prolonge la réflexion sur l'art des plaisirs et des peines présente dans le *Protagoras* [431]. Socrate pose en effet la nécessité de distinguer les bons plaisirs des mauvais grâce à un art (500a) : l'effectuation de cette discrimination a besoin d'un τεχνικός. L'art doit donner la capacité de distinguer ce qui est

427 *Gorgias*, 473b10–11.
428 Cf. *Gorgias*, 519d cité *supra* p. 113.
429 Socrate a demandé s'il valait mieux rechercher les bons plaisirs et les bonnes souffrances, et Calliclès a acquiescé.
430 *Gorgias*, 499e–500a : ΣΩ. Ἆρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τἆλλα πράττεσθαι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων; Σύμψηφος ἡμῖν εἶ καὶ σὺ ἐκ τρίτων; ΚΑΛ. Ἔγωγε.
431 Cf. Irwin 1995, p. 111. Les deux dialogues ne s'opposent pas. Voir aussi Gosling et Taylor 1982, p. 75–82 ; Rudebusch 1999, p. 53 sq., et Bravo 2003b, p. 72.

avantageux pour l'homme et ce qui ne l'est pas. Socrate, reprenant la réflexion qu'il a déjà développée dans sa discussion avec Gorgias et Polos [432], fondée elle aussi sur la recherche de l'*homologia* à chaque étape de l'échange, distingue les pratiques visant le plaisir du corps ou de l'âme et celles visant leur bien. Il s'agit de distinguer les arts véritables qui ont le bien en vue et leurs contrefaçons, qui se limitent à rechercher la façon dont le plaisir se produit, sans se demander quel est le bon et quel est le mauvais, art dont font partie la rhétorique et la politique telles que Calliclès les conçoit. Socrate décrit ainsi la pratique qui vise uniquement au plaisir, dont Calliclès se fait en quelque sorte le porte-parole :

> L'autre [433], celle qui a le plaisir pour objet et lui donne tous ses soins, marche vers lui sans aucun art, sans examiner du tout ni la nature du plaisir, ni sa cause ; d'une manière complètement irrationnelle, sans tenir compte exact, pour ainsi dire, de rien, conservant seulement le souvenir par la routine et l'expérience de ce qui a coutume de se produire, grâce à quoi elle procure les plaisirs ! [434]

Le philosophe souligne l'absence totale de pensée des plaisirs dans cette pratique, il n'y a aucune réflexion sur leur nature et leur cause. Par conséquent, la rhétorique ou la pratique de la politique telles que Calliclès les conçoit ne rendent pas heureux, mais asservissent l'homme. Pourquoi ? Parce que, n'étant pas des arts, elles ne distinguent pas les « désirs dont la réalisation nous rendent meilleurs » et les désirs mauvais, « ceux qui nous rendent pires ». La critique que mène Socrate des hommes politiques d'autrefois comme Thémistocle, Cimon ou Périclès [435], qui ont avant tout cherché à plaire au peuple, permet de mettre au jour les enjeux politiques de cette distinction entre bons et mauvais plaisirs. La rhétorique comme la politique, doivent être jugées selon leur rapport au bien : elles sont mauvaises si elles ne visent qu'au plaisir, bonnes si elles visent à l'amélioration de l'âme et travaillent ainsi à nous rendre meilleurs [436]. Il faut s'attacher à brider dans l'âme les désirs intempérants, sauf à vivre une « vie de brigand » (λῃστοῦ βίος) [437]. Cette image n'est guère plus flatteuse que la vie de pluvier, mais elle n'ébranle pas Calliclès, qui, une fois de plus, donne son

---

432 Cf. *Gorgias*, 463a–466a.

433 Socrate vient de parler de la pratique qui vise au bien et à donné l'exemple de l'art de la médecine. Il passe maintenant à l'autre, celle qui vise au plaisir, dont la cuisine peut être un exemple.

434 *Gorgias,* 501a3–b1 : ἡ δ' ἑτέρα τῆς ἡδονῆς, πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῇ ἐστιν ἅπασα, κομιδῇ ἀτέχνως ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν, ἀλόγως τε παντάπασιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν διαριθμησαμένη, τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σῳζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι, ᾧ δὴ καὶ πορίζεται τὰς ἡδονάς.

435 *Gorgias*, 519a.

436 *Gorgias*, 505a–b.

437 *Gorgias*, 507e4.

accord pour accélérer la fin de l'échange. Pour le philosophe, non seulement la discussion peut se poursuivre, mais elle *doit* se poursuivre.

Socrate décrit alors l'action de l'homme de bien sur le modèle de l'artisan (503d–504e) [438] : il a les yeux fixés sur quelque chose (ἀποβλέπων πρός τι) il donne à son ouvrage une forme, εἶδος, en disposant des éléments en ordre. Il travaille à disposer son âme comme celle des autres dans un état de santé et de force analogue à celui du corps ; il y implante la loi (νόμος), l'ordre (τάξις), le sentiment de justice (δικαιοσύνη) et la tempérance (σωφροσύνη). De même qu'il n'est pas avantageux de vivre dans une maison mal construite ou dans un corps déréglé et malade, de même, il n'est pas avantageux de vivre avec une âme sans ordre. Socrate fait donc admettre à Calliclès que les plaisirs peuvent jouer un rôle dans la détérioration du corps et de l'âme [439] :

> Tant que l'âme est mauvaise, en étant sans intelligence, déréglée, injuste et impie, il faut l'empêcher d'assouvir ses désirs, et ne rien lui laisser faire sinon des choses qui peuvent l'améliorer. Es-tu d'accord ou non ?
> CALLICLÈS. — Oui, je le suis. [440]

Pourquoi faut-il l'empêcher d'assouvir ses désirs ? Si l'âme est malade, c'est qu'elle ne connaît pas ce qui est bien pour elle, elle se trompe dans ses choix car elle n'a pas en vue le bien véritable : ses désirs seront donc ceux qu'elle estime bons, comme la richesse ou la puissance, qui, en réalité, ne le sont pas et ne donnent aucun pouvoir. L'empêcher d'assouvir ses désirs, c'est refuser de faire croître sa maladie. Une âme ainsi limitée dans ses désirs — si elle n'est pas incurable — éprouvera peu à peu d'autres désirs, de bons désirs, qui seront ordonnés au bien. Contrairement à ce qu'affirme Calliclès, Socrate se présente ainsi comme celui qui connaît le mieux l'homme, ses désirs et ses plaisirs : c'est donc à lui que revient le soin de réfléchir à ce qui fait son bonheur.

Cette connaissance du bonheur de l'homme repose sur une conception de l'univers et de l'ordre qui y règne :

> Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amitié, le respect de l'ordre, la tempérance et la justice, et pour cette raison ils donnent à l'univers le nom de *cosmos,* d'arrangement, non celui de désordre et de dérèglement. Tu n'y fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique est toute puissante parmi les dieux

438 *Gorgias*, 503d–504e.

439 *Gorgias*, 504e.

440 *Gorgias*, 505b : Ἕως μὲν ἂν πονηρὰ ᾖ, ἀνόητος τε οὖσα καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄδικος καὶ ἀνόσιος, εἴργειν αὐτὴν δεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἄλλ' ἄττα ποιεῖν ἢ ἀφ' ὧν βελτίων ἔσται· φῂς ἢ οὔ; ΚΑΛ. Φημί.

> comme parmi les hommes. Mais toi tu crois qu'il faut travailler à avoir davantage : c'est que tu négliges la géométrie. [441]

Contrairement à ce qu'affirme Calliclès, Socrate sait donc bien ce qu'il en est de la nature et de la loi. Pour le philosophe, l'ordre prend le nom de *nomos* dans l'âme et dans la cité, et il se fonde sur une égalité géométrique qui règne dans l'univers [442]. En menant une vie ordonnée, en obéissant au *logos*, l'homme se place à l'unisson d'un univers régi par le *logos* [443]. Socrate propose ici de refonder le rapport qu'entretiennent les trois termes *phusis-nomos-logos.* Cette refondation est mathématique et repose sur la proportion géométrique [444] — ce qui évoque irrésistiblement la problématique du *Protagoras*. On voit que la métrétique doit être dictée d'en haut, par les lois de la nature bien comprise. Jusque dans les *Lois*, l'égalité géométrique est présentée par le philosophe comme la plus vraie et la plus excellente [445] : elle suppose le jugement de Zeus et le secours qu'elle apporte aux cités ou aux individus ne leur vaut que des biens ; au plus important elle attribue davantage, au plus petit, moins, « donnant à chacun une juste part en proportion de sa nature » [446].

Pour fonder sa vision du monde, Socrate doit renverser la conception de Calliclès sur la nature et la loi, qui ne prend en compte ni l'ordre de l'âme, ni celui du cosmos pour penser le bonheur humain. Dans le *Timée*, les troubles et maladies surviennent dans un monde où les choses ne sont plus placées selon l'ordre le meilleur : ils suivent l'excès ou le défaut contre nature des éléments qui entrent dans la composition du corps, ou le fait qu'un élément quitte la place qui lui est propre pour prendre celle d'un autre (82a). Or Calliclès, lui, ne connaît que le dérèglement et le « toujours plus » et il s'agit pour Socrate de l'ouvrir à l'esprit géométrique. Car en prônant la satisfaction de tous ses désirs et en méconnaissant les lois de l'égalité géométrique, il promeut paradoxalement l'égalité arithmétique (τὸ ἴσον), une notion qu'il a pourtant virulemment

441 *Gorgias,* 507e–508a : Φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοίωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται· σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

442 La conception de l'ordre cosmique développée par l'Athénien au livre X des *Lois* est donc en continuité avec cet ordre dans l'univers décrit ici par Socrate dans le *Gorgias.*

443 Cf. Kévorkian 2003, p. 159–185.

444 L'approche mathématique du monde, tout comme les notions d'amitié et de communauté liées au cosmos organisé selon l'égalité géométrique, ont une tonalité pythagoricienne. Sur le pythagorisme ancien, cf. Burkert 1972.

445 *Lois* VI, 757b5–6, τὴν ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστὴ ἰσότητα.

446 *Lois,* 757a–c : μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ.

condamnée chez les hommes. Pour le philosophe, ce type d'égalité ne peut être que le signe d'une maladie de l'âme et de la cité [447].

De fait, Calliclès manque de hauteur de vue. En ne se souciant ni de l'âme ni de son ordre nécessaire, il ne voit pas la vie comme un tout [448], si bien que la temporalité qu'il considère n'est pas la bonne, ce qui a de graves conséquences éthiques et politiques. Car la vie ne se juge pas à sa durée, mais à la valeur de l'âme :

> Vivre, en effet, quelque temps que ce puisse être, voilà certes une chose dont un homme, qui est vraiment un homme, doit se désintéresser et à laquelle il ne doit pas s'attacher avec amour ; mais au contraire, s'en remettant là-dessus à la divinité, ayant foi dans ce que disent les femmes, que nul n'échappe à son destin, il doit, après cela, examiner de quelle manière il vivra le plus parfaitement possible le temps qu'il doit vivre. [449]

Là encore, ce qui fait la valeur de la vie pour Calliclès se trouve renversé, et la philosophie qui, pour l'hédoniste, ne permet pas à l'homme de s'accomplir ni d'être heureux, se trouve en réalité être la seule pratique capable de rendre un homme heureux, la seule donc à laquelle on doive employer ses jours. Socrate a raison de ne pas se soucier de la mort. Son *logos* lui donne raison. Car la vie, ce n'est pas du point de vue sensible qu'il faut l'évaluer. Il faut considérer que l'âme, une fois morte, est jugée dans l'au-delà séparée du corps, toute nue, telle qu'elle est réellement ; c'est donc en fonction de l'âme qu'il faut régler nos désirs et nos plaisirs. Le philosophe, devant le silence final de Calliclès, *a besoin de fonder mythiquement* le souci qu'il a de son âme [450]. Ce mythe lui donne raison devant les juges de l'Hadès [451], faute de lui donner raison devant Calliclès, de même qu'il donne tort au tyran Archélaos et à Calliclès lui-même. Le discours de Socrate reste d'ailleurs jusqu'au bout en accord avec sa vie, et même s'il ne réussit pas à persuader ses juges (Calliclès lui prédit qu'un jour il risque bien de ne pas se porter secours à lui-même), *sa conviction est établie de façon solide*. De fait, son *logos* donne sens à son choix de vie.

---

447 Cf. *République*, VIII, 561b, cité *supra*, p. 71, note 238.

448 Cf. Irwin 1995, p. 111.

449 *Gorgias*, 512d8–e5 : Ἦ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον, τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν, ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ᾽ ἂν εἷς ἐκφύγοι, τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον τίν᾽ ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιῴη.

450 Cf. Brisson 2003, p. 152–158. Voir aussi Bescond 1986.

451 Cf. Vallejo 2007, p. 139–140 et Mouze 2003, p. 45.

Une *macrologia* dramatisée

Comme le dit très justement C. Gill, on peut retirer de la *macrologia* de Socrate l'impression d'une exposition doctrinale de ses principes [452]. Ainsi G. Vlastos s'appuie sur le passage (507b8–c6), pour reconstruire une théorie platonicienne du lien entre vertu et bonheur [453]. De même pour C. Kahn, ce passage permet de poser les bases de la doctrine platonicienne pour certains de ses paradoxes. L'affirmation selon laquelle personne ne fait le mal de plein gré (509e) implique plus largement que « nous sommes tous motivés par un désir rationnel (*boulesthai*) pour le bien » [454]. L'idée que la vertu consiste en une ordonnance et une harmonie naturelle de l'âme (507e–508a) pose les bases théoriques de l'affirmation selon laquelle l'*arètè* est essentielle au bonheur [455]. Comme le dit C. Gill :

> It is clear that this way of reading this passage of the *Gorgias* (505e–509c), namely as didactic in its content and approach, has had substantial implications at least within one, very influential, strand of Anglo-American analytic scholarship on Plato [456].

Comme C. Gill, cette lecture du texte ne nous satisfait pas. Car si le *logos* de Socrate n'est pas réfuté, et si le philosophe souligne ce point avec une confiance appuyée [457], il n'en reste pas moins que Platon souligne soit le silence de Calliclès, soit son accord sans engagement de sa part : entre la confiance jouée de Socrate et la résistance incessante de Calliclès, Platon, par son art de la mise en scène, montre aussi les limites du *logos* socratique. Il met en scène la tension entre ce que l'on pourrait prendre pour une exposition théorique bien menée mais adressée à un interlocuteur passif et réduit à quia, et la situation dramatique du passage, qui oppose deux modes de pensée et deux conceptions du discours. C'est ce que signifie la présence de Calliclès face à Socrate. Nous partageons l'analyse de C. Gill qui affirme la nécessité de réfléchir à deux fois, et même davantage « before assuming that Plato intends to show Socrates offering an authoritative summary of his doctrines in this passage » [458]. Loin de présenter au lecteur un philosophe exposant devant nous ses principes de vie et de pensée,

452 Gill 2007, p. 63–64.

453 Vlastos 1991, chap. 8.

454 Kahn 1996, p. 138–139.

455 Kahn 1996, p. 142–143.

456 Gill 2007, p. 64. Cette remarque peut être étendue à toute la *macrologia* de Socrate à la fin du *Gorgias.* La conception de Vlastos de la réfutation socratique permettant d'accroître la connaissance de la vérité pour le philosophe et d'établir une doctrine platonicienne a généré, comme le note Gill (*ibid.*), une immense littérature critique. Voir Benson 2000 ; Beversluis 2000 ; Gill 2004, p. 249–265.

457 Cf. *Gorgias*, 509a.

458 Gill 2007, p. 65.

Platon le montre plutôt obligé de recourir à une forme de discours par un interlocuteur qui refuse la recherche en commun. Platon invite dès lors le lecteur à s'interroger sur le sens de la résistance de Calliclès au discours de Socrate.

De ce point de vue, il est un passage très intéressant. En 513c, Socrate vient d'expliquer la nécessité pour celui qui dirige de posséder un savoir, et non de chercher à plaire. Les hommes politiques qui recherchent l'amitié du peuple n'ont pas de véritable pouvoir, car le peuple exige de retrouver son image dans leurs discours : ils lui sont donc asservis. Calliclès ressent alors le sentiment vague de partager l'avis de Socrate. Il le dit, et c'est l'unique fois dans le dialogue où un tel aveu est formulé :

> Je ne sais comment cela se fait, Socrate, il me semble que tu as raison.

Mais aussitôt, il distingue cette impression de son sentiment profond :

> J'éprouve cependant ce que beaucoup de gens ressentent : je ne suis pas tout à fait convaincu.
> SOCRATE. — C'est que l'amour du Dèmos, installé dans ton âme s'oppose à moi. [459]

Comme le dit E. R. Dodds, « Callicles finds Socrates'arguments more logical than convincing » [460]. Le philosophe analyse la résistance de Calliclès en la liant à sa passion amoureuse pour le peuple auquel il cherche sans cesse à plaire [461]. Cette passion est ancrée dans l'âme de Calliclès, et ne peut que faire barrage au discours du philosophe dont le *logos* est à l'opposé du sien. Elle domine Calliclès et le rend esclave de ses pulsions irrationnelles. Elle est elle-même *alogos*.

2.4.4 Le silence assourdissant de Calliclès

Ainsi, lire la fin du dialogue comme une victoire de Socrate sur Calliclès, c'est faire fi de la mise en scène platonicienne [462] qui souligne la résistance de Calliclès face au discours du philosophe. C'est ainsi, pourtant, que certains commentateurs ont interprété le texte : selon M.- P. Noël, « la victoire apparente de Gorgias au début du dialogue se change en victoire absolue de Socrate à la fin de ce dernier » [463]. Calliclès, si flamboyant au début de l'échange, se retrouverait complètement démuni, acquiesçant presque à tout, au point de devenir l'ombre

---

459 *Gorgias*, 513c : Οὐκ οἶδ' ὅντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὦ Σώκρατες· πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι. ΣΩ. Ὁ Δήμου γὰρ ἔρως, ὦ Καλλίκλεις, ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῇ ἀντιστατεῖ μοι.

460 E. R. Dodds 1959, p. 351.

461 Voir aussi *Gorgias*, 481d–e.

462 Sur l'importance de la mise en scène dans les dialogues de Platon, cf. Boeri 2012, p. 59.

463 Noël 2003, p. 71. M.-P. Noël fait un parallèle entre le *Gorgias* et le *Banquet*, où le dialogue commence au lendemain de la victoire d'Agathon au concours tragique. À l'issue du dialogue, c'est Socrate et non Agathon qui apparaît comme le vainqueur et le meilleur poète.

de son ombre. Selon A. Macé, « le pauvre Calliclès n'est plus que l'ombre de lui-même, se contentant d'enregistrer tranquillement tout ce que lui dit Socrate » [464]. Pour ces critiques, Platon montrerait un homme complètement réfuté par un philosophe défendant magnifiquement son choix de vie. Car Socrate répond en tout point aux critiques de Calliclès : il connaît l'homme, ses désirs, ses plaisirs. Il connaît le beau et le juste selon la nature et la loi. Il sait ce qui rend l'homme heureux, et montre la nécessité de distinguer entre les plaisirs et de les subordonner au Bien sous peine d'être asservi à soi-même et aux autres. A. Macé pense qu'à partir de 499b, qui marque la fin de la troisième réfutation,

> Calliclès continuera certes à discuter, mais ayant déjà été réfuté, il ne servira plus en effet que de faire-valoir. Le bouillant Calliclès, dont on pensait qu'il serait l'adversaire le plus coriace, s'est bien vite évaporé. Socrate est libre maintenant de déployer les principes qui lui ont permis de réfuter ces trois interlocuteurs, et en particulier l'idée d'une expertise qui ait pour objet le bien et le mal, le juste et l'injuste, et qui prenne en compte le devenir de l'âme [465].

Évaporé Calliclès ? Loin s'en faut. Son refus de discuter est assourdissant, il ne cesse de le manifester et son silence en est l'aboutissement naturel. Calliclès ne sert pas de faire-valoir, il dit trop clairement son désaccord. Il marque l'échec du philosophe à le persuader [466]. Si sa thèse est défaite et réfutée, l'orientation de son désir ne l'est pas, et son acquiescement reste celui d'un homme qui a envie d'en finir avec un philosophe qui le piège dans les mailles de son raisonnement. Il ne reconnaît en Socrate qu'un sophiste qui le pousse à admettre ce en quoi, au fond, il ne croit pas. Le mythe final qui donne tout son sens au désir de tempérance de Socrate ne sera pour Calliclès qu'une fiction supplémentaire, — Socrate, et à travers lui Platon, souligne la façon dont Calliclès entendra cette histoire — un conte de bonne femme qui éloigne de la vie véritable, celle de l'action, de l'exercice de la toute puissance et de l'assouvissement de ses désirs. Or, du point de vue du sensible, du point de vue du corps, Calliclès a raison.

Certes, Socrate met au jour l'incohérence de la thèse hédoniste de Calliclès. De fait, Socrate prend Calliclès au piège de ses propres mots [467]. Socrate est expert en dialectique et Calliclès s'en rend compte, ce qui l'exaspère. Ainsi, lorsque le philosophe affirme que Thémistocle, Cimon, Miltiade ou Périclès, loués par Calliclès, se sont rendus complètement esclaves du peuple en se faisant les serviteurs de ses désirs [468], il renverse la belle image que Calliclès

464 Macé, 2003, p. 69. Voir aussi, dans le même sens, Babut, 1992, p. 90–91.
465 Macé, 2003, p. 64.M
466 Cf. Fussi 2000, p. 40 et Mouze 2003, p. 39–40.
467 Pour l'analyse de ce passage, nous nous rencontrons avec Frazier 206, p. 169–170.
468 *Gorgias*, 503c.

se fait de la politique : pour Socrate, ces grands hommes ont fait un métier de serviteurs. Ils se confondent avec tous ces artisans méprisés par Calliclès, le tanneur paphlagonien ou le charcutier des *Cavaliers*. Socrate se fait un plaisir de les énumérer tous en une sorte de *pnigos* : « marchands en gros et en détail, ou artisans qui les ont fabriqués, boulangers, cuisiniers, tisserands, cordonniers ou tanneurs » [469]. À tous, arts de la gymnastique et de la médecine doivent commander et la conclusion est sans ambiguïté sur l'état de servitude de toutes ces activités :

> C'est pourquoi ceux-là sont des métiers d'esclaves, de serviteurs, indignes d'hommes libres, et la gymnastique et la médecine sont en toute justice leurs maîtresses. [470]

Socrate met Calliclès face à ses contradictions : lorsqu'il lui demande s'il vaut mieux lutter contre les hommes politiques pour les améliorer, ou les flatter et se mettre à leur service [471], Calliclès conseille la seconde solution. Socrate la reformule : se mettre à leur service, c'est-à-dire faire le métier de Mysien ? Et Calliclès de renchérir :

> Oui, un métier de Mysien si tu préfères l'appeler ainsi, Socrate ; car si tu ne le fais pas... [472]

En acquiesçant aux propos de Socrate, il voit s'envoler sa revendication de liberté et de domination sur autrui. Avec le Mysien, le plus décrié des esclaves, Calliclès touche le fond : lui, le maître, se révèle esclave [473]. Sa profession de foi initiale se trouve donc ainsi non seulement explicitée dans toutes ses conséquences, mais aussi intégrée à l'analyse socratique qui faisait de la rhétorique un art de la flatterie. Pour F. Frazier, la notion de flatterie permet d'unifier la perspective morale et la perspective sociale du dialogue :

> La première essentielle pour Socrate, sensible à l'instabilité et à l'aliénation provoquées par la domination du plaisir, la seconde capitale pour ses interlocuteurs, et en particulier pour Calliclès, ramenés par elle à une plus juste vision de leur position face au Dèmos athénien. Quelque jugement qu'on porte sur la personnalité de Calliclès, la noblesse dans

469 *Gorgias*, 517d–e : (...) ἢ κάπηλον ὄντα ἢ ἔμπορον ἢ δημιουργόν του αὐτῶν τούτων, σιτοποιὸν ἢ ὀψοποιὸν ἢ ὑφαντὴν ἢ σκυτοτόμον ἢ σκυτοδεψόν.

470 *Gorgias*, 518a : Διὸ δὴ καὶ ταύτας μὲν δουλοπρεπεῖς τε καὶ διακονικὰς καὶ ἀνελευθέρους εἶναι... τὴν δὲ γυμνοαστικὴν καὶ ἰατρικὴν κατὰ τὸ δίκαιον δεσποίνας εἶναι τούτων.

471 *Gorgias*, 521a.

472 *Gorgias*, 521b : Εἴ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖν, ὦ Σώκρατες· ὡς εἰ μὴ ταῦτά γε ποιήσεις... « Il n'est plus question de cette supériorité dont il avait plein la bouche lors de sa première intervention, mais seulement de ne pas avoir le dessous, et pour obtenir ce piètre résultat, il est prêt à toutes les bassesses » (Frazier 2006, p. 170).

473 Frazier 2006, p. 170.

> laquelle il s'était drapé n'est plus à la fin du dialogue qu'un de ces oripeaux que Dicéopolis va emprunter à Euripide pour apitoyer ses juges. [474]

Pourtant, si Calliclès entérine l'image peu reluisante des hommes de pouvoir et dit préférer flatter les hommes politiques, il reste attaché à sa propre image des politiques, convaincu qu'il est de s'être fait piéger par des mots de philosophes. Et s'il conseille à Socrate le métier de Mysien, *c'est pour qu'il sauve sa vie*, ce qui pour Calliclès vaut bien toutes les flatteries du monde. La vie est pour lui la valeur la plus grande, et le meilleur conseil qu'il puisse donner au philosophe, c'est de la conserver [475]. Il s'agit pour Calliclès d'être pragmatique et de savoir en toute circonstance se porter secours à soi-même.

La position de Calliclès demeure donc en réalité une conception forte : la satisfaction de ses désirs et de ses plaisirs constitue la seule réalité valable à ses yeux, elle est signe de puissance et de vitalité, et la réfutation qu'il subit ne signifie pas pour autant la supériorité du choix de vie de Socrate sur le sien. Son silence est tout à fait cohérent avec sa volonté de pouvoir et les contradictions que Socrate a soulevées dans sa conception de la vie ne sont pour lui que des contradictions logiques : elles sont de l'ordre du discours philosophique, mais dès lors que l'on refuse ce discours, elles s'évanouissent. Quoi de plus cohérent pour un Calliclès que de quitter un dialogue où le philosophe l'amène à dire ce dont il n'est pas persuadé ? La réfutation socratique n'a pas converti Calliclès. Les derniers mots de Calliclès à Socrate, avant son silence définitif, confirment que l'échange que Platon a voulu mettre devant nos yeux est un non-dialogue :

> Eh bien, si vraiment tu as mené tous les autres points à leur terme, finis-en aussi avec celui ci ! [476]

Socrate raconte alors le mythe du jugement des âmes après la mort. Avec Calliclès, il s'adresse à un sourd. Car Calliclès s'est totalement soustrait au *logos* philosophique.

2.4.5 Le *Gorgias*, un protreptique à la philosophie ?

Pour autant, le *Gorgias* est généralement lu comme un protreptique à la philosophie. Déjà, dans l'Antiquité, Thémistius racontait l'anecdote selon laquelle un paysan corinthien se serait converti à la philosophie après avoir lu le *Gorgias* [477]. Le paysan aurait aussitôt abandonné son champ et ses vignes pour livrer son

474 Frazier, *ibid.*

475 Cf. *Gorgias*, 521b–c.

476 *Gorgias*, 522e : Ἀλλ᾽ ἐπείπερ γε καὶ τἆλλα ἐπέρανας, καὶ τοῦτο πέρανον.

477 Thémistius, *Orationes*, 23.295C–D.

âme à Platon puis semer et planter ses discours [478]. Daniel Babut va dans le même sens :

> Si naïve que nous paraisse l'anecdote du paysan corinthien converti à la vie philosophique par la lecture du *Gorgias*, il est permis de penser que son inventeur a mieux saisi que ne l'ont fait plus tard de savants commentateurs le sens profond de cette œuvre, plaidoyer éloquent et passionné pour la philosophie à laquelle le maître de Platon avait consacré sa vie, jusqu'à lui en faire finalement le sacrifice.
> (…)
> Il faut reconnaître dans cette œuvre un discours protreptique, ou encore une sorte de prédication, par laquelle le protagoniste essaie d'obtenir la « conversion » de ceux qui acceptent de dialoguer avec lui [479].

C. Kahn va même jusqu'à dire que l'impact extraordinaire du *Gorgias* sur les lecteurs s'appuie sur leur amour du bien qui fait reconnaître en la personne de Socrate le modèle de l'*arètè* :

> Plato might say, or we might say for him, that the impact on the reader can rely upon the deposit of truth in all of us which consists in our love for the good and our capacity to recognize the good on Socrates' life and practice of *aretè*. The fact that this impact is so widely felt by readers of the *Gorgias, Apology*, and *Crito*, if not a conversion to philosophy at least a sense of awe before Socrates' personality and a deep sympathy with his position against Callicles — this enormous impact to Plato's literary portrait of Socrates down through the centuries might be thought of as a kind of confirmation of Plato's position on the 'transparency' of our desire for the good. [480]

Cette lecture du *Gorgias*, qui met l'accent sur la sympathie que l'on pourrait éprouver pour la position de Socrate et la reconnaissance du bien fondé de la vie philosophique qu'il incarne, se comprend tout à fait. Dans cette conversion ou plutôt cette adhésion à la position de Socrate, Calliclès pourrait servir d'épouvantail comme les incurables, éternellement punis, suspendus dans l'Hadès qui servent d'exemples à ne pas suivre [481]. Le philosophe, au fond, ne s'adresserait pas tant à Calliclès, qu'à tous les autres personnages du dialogue (Gorgias, Polos, tous les auditeurs présents) et à nous, lecteurs. Dans cette stratégie persuasive, Calliclès serait le pion central, qui mettrait en lumière par ses propos et son attitude la vie qui ne doit pas être choisie. Mais il n'en reste pas moins que Platon

478 Cf. Thémistius, *ibid.* : αὐτίκα ἀφεὶς τὸν ἀγρὸν καὶ τὰς ἀμπέλους Πλάτωνι ὑπέθηκε τὴν ψυχὴν καὶ τὰ ἐκείνου ἐσπείρετο καὶ ἐφυτεύετο. Sur ce texte, cf. Riginos 1976, p. 184–185.

479 Babut 1992, p. 109.

480 Kahn 1983, p. 115–116.

481 Cf. *Gorgias*, 525c–e.

nous invite aussi à penser, par le caractère dramatique qu'il donne au dialogue et à sa fin, la résistance de Calliclès à la parole philosophique. Le *Gorgias* révèle l'impossibilité de convertir à la philosophie ceux qui, comme Calliclès, n'ont pas le désir de philosopher. La philosophie n'est pas un horizon du dialogue, elle est bien présente et incarnée dans le personnage de Socrate et c'est à la fois de sa force et de sa faiblesse qu'il est question. Calliclès sait déjà quel genre de vie il faut avoir pour être heureux et un nouvel examen qui renverserait sa vérité n'a pour lui aucun sens, c'est une enquête que seul un philosophe peut souhaiter [482]. Comme le dit justement L. Mouze, si seul Socrate se demande quel genre de vie on doit avoir, « il s'ensuit que s'engager dans cet examen suppose que l'on soit déjà philosophe, ce qui interdit que Socrate puisse convertir à la philosophie des gens qui ne le sont pas d'une certaine manière » [483]. C'est pourquoi, l'intention du *Gorgias* est d'opposer deux choix de vie irréconciliables. Il n'est possible de réellement convaincre que celui qui partage les mêmes amours et sent les choses de manière analogue. Il faut être animé d'un même *pathos* érotique, ce qui n'est pas le cas de nos deux personnages [484]. Calliclès ne peut pas se laisser persuader par un discours dont il n'est pas amoureux et dont les mots sont à ses yeux coupés de la réalité dictée par la Nature. Socrate, lui, a la conviction de réussir par l'examen à persuader un jour son interlocuteur :

> Calliclès, l'amour du Dèmos dans ton âme s'oppose à moi. Mais si nous examinons encore mieux ces mêmes questions, tu seras persuadé. [485]

Il croit en la puissance du *logos* philosophique pour vaincre l'amour du Dèmos. Platon n'en est peut-être pas aussi convaincu que Socrate et c'est ce que montre la dramaturgie du dialogue. Comment pousser plus à fond l'examen avec un homme qui préfère l'abandonner ? Platon invite en tout cas le lecteur du *Gorgias* à comprendre que c'est une question majeure pour la philosophie.

Dans le *Gorgias*, Platon pose donc avec la question hédoniste une question fondamentale, celle de l'orientation du désir. Le *logos* philosophique peut-il avoir prise sur lui ? Calliclès, par son silence final, conduit Socrate à raconter une histoire destinée à renverser sa conception de la vie. Or le philosophe ne se fait pas d'illusion :

> Écoute donc, comme on dit, une fort belle histoire, dont tu penseras, je

---

482 Cf. *Gorgias,* 487e.
483 Mouze 2003, p. 45.
484 Cf. *Gorgias,* 481d–482c. Cf. Casertano 2007, p. 146–147 (15ème point).
485 *Gorgias*, 513c : Ὁ δήμου (…) ἔρως, ὦ Καλλίκλεις, ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῇ ἀντιστατεῖ μοι. Ἀλλ' ἐὰν καὶ βέλτιον ταὐτὰ ταῦτα διασκοπώμεθα, πεισθήσει.

> crois, que c'est un mythe, mais dont je pense, moi, que c'est un argument ; car ce que je vais te dire, je le tiens pour vrai. [486]

Le dialogue du *Gorgias* se clôt ainsi par une aporie, une aporie qui n'est pas celle des dialogues dits « aporétiques », où les interlocuteurs sont dans l'incapacité de répondre à la question posée au départ, mais reconnaissent leur ignorance [487]. Dans le *Gorgias*, le dualisme entre *logos* philosophique et vie heureuse est maintenu jusqu'au bout par un Calliclès qui peu à peu se tait et désengage complètement sa personne de la discussion. Socrate, de son côté, a montré la nécessité de penser les plaisirs en les subordonnant au bien et le mythe final sur la destinée des âmes après la mort donne sens à son choix de vie.

Si Socrate ne fait rien pour sauver sa vie, il aura tout fait pour sauver son âme, et c'est ce que le mythe montre. Socrate reste jusqu'au bout non réfuté par Calliclès. Mais demeure le fait également brut que Calliclès l'hédoniste préfère sa vie à celle d'un Socrate qui, décidément, ne parle que de mort. Le désir de Calliclès reste inchangé. Bien que Socrate ait brillamment parlé *du* désir de puissance qui anime Calliclès, il n'a pas réussi à parler *à* ce désir.

Ainsi, que Calliclès n'use pas d'une métrétique des plaisirs pour mieux défendre sa thèse au cours de la discussion, est de peu d'importance. L'idée même du moindre calcul entre les plaisirs lui est étrangère car il a, une bonne fois pour toutes, décidé que ces questions sont de l'ordre de la logique et ne concernent pas la vie. D'ailleurs, ce calcul serait pour lui sans pertinence. Certains critiques ont pourtant regretté que Platon n'ait pas prêté à Calliclès l'art de la métrétique du *Protagoras*, art qui lui aurait permis d'échapper à la réfutation aisée du philosophe. G. Klosko déplore ainsi la pauvreté de l'hédonisme sans calcul de Calliclès :

> I think it is clear, then, that Callicles's hedonism is an extremely poor position, which Plato has foisted on him. Had Plato wished to strengthen his position, he had only to allow Callicles to use portions of the felicific calculus presented in the *Protagoras*. [488]

Un des arguments de C. Kahn pour penser que le *Protagoras* a été écrit après le *Gorgias*, c'est aussi la faiblesse de la défense de Calliclès qui ne calcule pas entre les plaisirs :

> Consider for a moment the natural response of Plato's original readers, those readers for whom the dramatic impact of these dialogues is so carefully designed. What will they think of Socrates'refutation of Callicles

486 *Gorgias*, 523a1–3 : Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσει μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

487 Cf. Mouze 2003, p. 32.

488 Klosko 1984, p. 131.

> if they have already met his presentation of a more coherent hedonism in the *Protagoras* ? They might well be inclined to ask themselves, like some philosophical readers today, why does Plato make the refutation of Callicles so easy ? Why doesn't he give him a more refined version of hedonism ? [489]

Or sa cohérence, sa force, Calliclès la trouve en refusant le dialogue avec Socrate et en l'abandonnant totalement par son silence, et contre ce silence, le philosophe est impuissant.

D'ailleurs, si Calliclès avait avancé une thèse plus raffinée, elle n'en aurait pas été moins fausse aux yeux du philosophe, dans la mesure où les désirs et les plaisirs d'un hédoniste comme Calliclès ne sont pas ordonnés à un *logos* juste. Peu importe alors le calcul entre les plaisirs qu'il pourrait opérer — en montrant, par exemple, que le plaisir du politique est supérieur à celui du *kinaidos* — ce calcul serait un mauvais calcul. Ce que dit le philosophe, c'est que l'hédoniste doit aussi choisir le bon principe de distinction, en vertu duquel il faut suivre certains désirs et en refuser d'autres. Distinguer les plaisirs sans posséder un art, le faire sans bon calcul [490], ne pas les ordonner au bon *logos*, ne peut permettre le bonheur humain aux yeux du philosophe. C'est ce que Socrate rappelle à Calliclès, après lui avoir fait admettre que plaisir et bien ne sont pas identiques. Ce principe, comme le montre le mythe eschatologique du *Gorgias*, c'est l'âme en fonction de laquelle tout doit être ordonné. Calliclès ne peut pas accepter la métrétique proposée par le philosophe, car elle est ordonnée à un principe, le *logos* qui limite en ordonnant et dont il nie la pertinence pour définir le bonheur humain. Mais ce refus fait, d'une certaine façon, la force de sa position. Dans le *Gorgias*, Calliclès échappe par son silence au philosophe et à la philosophie [491].

Platon montre ainsi combien il est difficile d'avoir prise sur l'hédoniste lorsque celui-ci fait de la vie la valeur souveraine et l'oppose au discours du philosophe. Faire du plaisir un objet de pensée au sein même d'un *logos* philosophique suppose aussi que l'interlocuteur se prête au dialogue. Dans le *Gorgias*, Platon donne à voir la résistance à la pensée du philosophe. La réorientation du désir est tout le problème du dialogue, problème fondamental par rapport auquel la réfutation logique est secondaire. À quoi sert la réfutation si elle ne réoriente pas le désir de l'interlocuteur ?

Platon donne à voir l'impossible mise à l'épreuve de l'hédonisme de Calliclès par le dialogue philosophique. Cette mise à l'épreuve de l'hédonisme, c'est dans le *Philèbe* qu'elle a lieu.

---

489 Kahn 1988, p. 95.
490 Cf. *Gorgias*, 501a6 : *ἀλόγως*.
491 Cf. Helmer 2003, p. 114.

CHAPITRE 3

L'hédonisme de Philèbe à l'épreuve du *logos*

Présentation de la question

De fait, si Platon, dans le *Gorgias*, met en scène un *agôn* entre deux genres de vie et donne à voir les limites de la philosophie avec un Calliclès qui refuse le dialogue et s'en tient à sa propre conception d'un plaisir sans limite, il dépasse dans le *Philèbe* cet *agôn* entre deux discours et deux genres de vie en proposant, *à travers un possible dialogue*, une vie mixte où pensée et plaisir ont leur part, selon un art de la mesure, de la beauté et de la proportion.

Platon ne semble pas en effet concevoir les deux autres vies, défendues dans un premier temps par Protarque et par Socrate, celle du plaisir et de l'intelligence, comme des vies éthiques de plein droit. Si la vie la meilleure pour l'homme est la vie mixte, si c'est la seule à pouvoir être pensée comme une éthique de plein droit, il faut dès lors analyser comment est posée la hiérarchie entre intelligence et plaisir. Alors que le plaisir et la pensée revendiquent leur *agathon*, il va s'agir de comprendre que le Bien ne se laisse épuiser ni par l'un ni par l'autre. Toute la question est de savoir comment mélanger harmonieusement intelligence et plaisir et dans quelle mesure ils participent du Bien, lequel reste toujours en réserve, en quelque sorte à l'horizon de cette vie humaine.

La question du *Philèbe* est donc bien celle du lien qui unit le plaisir et l'intelligence, et leur permet de réaliser la vie bonne. Cette question est considérée à travers le dialogue entre Protarque et Socrate, Protarque défendant, pour commencer, la force même de l'expérience du plaisir. L'hédonisme va pouvoir être mis à l'épreuve au travers de l'échange entre Socrate et Protarque. Or, Protarque, dramatiquement, n'est l'interlocuteur de Socrate que parce que Philèbe, présenté par le philosophe comme un hédoniste radical, a refusé de dialoguer et lui a demandé d'être son porte-parole.

L'étude de la conception hédoniste de la vie dans le *Philèbe* présente un double intérêt :

— Le silence de Philèbe, par lequel débute le texte, et la présence quasi muette de ce personnage en arrière fond de tout le dialogue posent de façon cruciale le lien entre plaisir et pensée. Philèbe a tiré la leçon d'un Calliclès conduit à se frotter au *logos* socratique et décidant de s'y soustraire par son mutisme final. Il ne trouve pas en Protarque son double, et s'il en fait son porte

 | DOI 10.1163/9789004365599_005

parole, il affirme que cette parole n'est pas la sienne : le dialogue, la direction qu'il prend et sa conclusion ne le persuadent pas [492]. Si Protarque est censé porter au début de la discussion la parole de Philèbe, il ne porte pas son désir. Platon nous fait donc entendre par le silence de Philèbe une autre voix, et le rôle de cette voix sera au cœur de notre analyse.

— En même temps, le fait de déléguer la parole à un Protarque désireux de réfléchir à la position qu'il a pour mission de défendre permet de mettre en scène la façon dont le philosophe tente d'appréhender le plaisir pour le diviser en espèces, lorsque son porte-paroles n'en voit pas la nécessité. Le discours tenu par Protarque conduit Socrate à mettre au jour la nécessité de la connaissance pour réfléchir sur le plaisir et se faire meilleur juge du plaisir humain. Socrate doit parler au partisan du plaisir qu'est Protarque et adapter ses propos à ses résistances (il avait tenté de le faire avec Calliclès sans y parvenir), car, d'emblée, une fois encore, le plaisir se présente pour la pensée comme une place forte difficile à pénétrer. Or l'hédonisme de Protarque, en un sens, va plus loin que celui de Calliclès puisque pour Protarque tous les plaisirs se valent, que ce soient ceux du courageux ou du lâche, ceux de l'homme sage ou du débauché.

La mise en scène du *Philèbe* prolonge ainsi les questions soulevées par la *Gorgias*, à travers la forte résistance de Philèbe au dialogue philosophique et le personnage de Protarque qui défend la valeur du plaisir en tant que plaisir. Mais à la différence de la réfutation de l'hédonisme de Calliclès par Socrate dans le *Gorgias*, la mise à l'épreuve de l'hédonisme dans le *Philèbe* fonctionne grâce à Protarque, parce que ce personnage est désireux de dialoguer : il accepte de remettre en question ce qu'il croyait être la seule conception possible de la vie. En même temps, cette mise à l'épreuve de l'hédonisme échoue avec Philèbe, personnage tout aussi central du dialogue, dont la résistance à la philosophie se rappelle à nous jusqu'à la toute fin du texte. Le *Philèbe* met donc en scène la possible capture du plaisir par la pensée à travers un véritable dialogue entre Socrate et Protarque, et l'impossibilité d'imposer cette capture à celui qui ne le souhaite pas. L'enjeu du dialogue est donc encore celui de l'orientation du désir de chacun.

3.1 Le silence de Philèbe face au *logos* de Socrate

3.1.1 Le silence de Philèbe, expression de son hédonisme

Le silence de Philèbe, *par lequel le dialogue commence*, constitue un élément dramatique essentiel pour signifier l'enjeu du dialogue : Platon montre que l'hédonisme tel qu'il est conçu par Philèbe peut être ébranlé dès lors qu'il accepte

492 Cf. Frede 1996, p. 221.

de se soumettre au discours philosophique. Par son silence et son refus de participer à la discussion avec le philosophe, Philèbe échappe à cet ébranlement. Philèbe *vit* sa vie de plaisir, il n'en propose pas de théorie, contrairement à ce qu'a fait Calliclès. Impossible dès lors pour le dialogue philosophique d'avoir prise sur la personne de Philèbe de quelque manière que ce soit.

L'avant du dialogue

Pour certains critiques, le refus de discuter qu'affiche Philèbe n'est pas premier, même si le dialogue débute par cet élément dramatique. De fait, le début du dialogue avec le silence de Philèbe pourrait marquer la fin d'une discussion avec Socrate à laquelle Philèbe, comme Calliclès dans le *Gorgias*, aurait voulu mettre fin. Philèbe aurait alors donné la parole à Protarque pour qu'il vienne à son secours.

Qu'un nouvel interlocuteur vienne au secours d'un autre pour défendre sa position mise à mal par le philosophe, est au demeurant un procédé fréquent dans les dialogues de Platon. Ainsi, dans le *Gorgias*, Polos vient soutenir son ami Gorgias [493] et Calliclès son ami Polos [494] qui n'a pas défendu jusqu'au bout l'idée selon laquelle il est préférable de commettre l'injustice plutôt que la subir. De même, dans le *Phédon*, Simmias et Cébès se succèdent tour à tour pour constituer un front contre Socrate et défendre la possibilité que l'âme meure en même temps que le corps [495]. Dans la *République*, Glaucon reprend au livre II la position de Thrasymaque et souhaite que Socrate montre mieux qu'il ne l'a fait avec son camarade que la justice est réellement préférable à l'injustice [496]. Ce sera l'objet de toute la *République*. D'ailleurs le philosophe se réjouit toujours dans les dialogues de l'intervention d'un interlocuteur apportant son secours à la discussion, comme Socrate l'explique avec un certain humour à Polos dans le *Gorgias* :

> — Eh là ! magnifique Polos, si nous nous donnons des amis et des fils, c'est assurément afin que, lorsque, à nous autres devenus vieux, il nous arrivera de trébucher, vous, les jeunes, vous soyez là, prêts à remettre d'aplomb notre vie, dans les actions comme dans les paroles ! [497]

Philèbe aurait donc accepté de faire de son hédonisme un objet de discussion et

493 *Gorgias*, 461b : Ὦ κάλλιστε Πῶλε, ἀλλά τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἑταίρους καὶ ὑεῖς, ἵνα ἐπειδὰν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γιγνόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις.

494 Cf. *Gorgias*, 481b.

495 *Phédon*, 85b–86d pour les objections de Simmias et 86e–88b pour celles de Cébès.

496 Cf. *République* II, 357a–b. Glaucon raconte ainsi la légende de la bague trouvée par Gygès qui permet de faire le mal impunément et dont le berger n'hésite pas à faire usage (359b–360b).

497 *Gorgias*, 461c–d.

n'aurait pas échappé à sa mise en question par le philosophe. Vaincu par Socrate, il aurait préféré donner la parole à Protarque.

L'avant du dialogue aurait pu ressembler à l'échange entre Calliclès et Socrate dans le *Gorgias*. Certes, Philèbe n'est pas Calliclès : il n'a pas les mêmes valeurs aristocratiques et héroïques que lui et ne partage pas les mêmes ambitions politiques. Mais les deux personnages affirment chacun de façon péremptoire un hédonisme naturaliste. Pour eux, la supériorité du plaisir se fonde sur ce qui se passe dans la nature [498]. Dans cette hypothèse, on pourrait supposer que Platon évite de mettre en scène cette discussion entre Philèbe et Socrate car le naturalisme sur lequel se fonde l'hédonisme de Philèbe a déjà été développé dans le *Gorgias* par Calliclès.

En tous cas, selon un consensus quasi général des commentateurs du dialogue, Philèbe vient de soutenir *une thèse*, il l'a même fait très longuement [499]. Les critiques s'appuient sur les propos de Protarque (19d6–7), qui rappelle que les deux positions, celle du philosophe et la sienne, ont déjà fait l'objet d'une ἀμφισβητήσις — une mise en opposition que certains traduisent par le terme de controverse [500] —, avant que Socrate ne les reprenne en ouverture :

> Une fois donc l'une et l'autre thèse énoncées et mises en conflit, nous t'avons menacé en plaisantant de ne pas te laisser rentrer chez toi avant qu'elles n'aient été l'une et l'autre discutées jusqu'à une conclusion satisfaisante…

Par lassitude, par paresse naturelle ou par manque d'arguments, Philèbe, mauvais défenseur de son hédonisme, demanderait à Protarque de prendre dans la discussion le relais de cette ἀμφισβητήσις. Comme l'écrit A. Diès en note à ce passage, « nous n'assistons qu'à une fin de dialogue et n'avons pas entendu la menace rappelée ici ». [501]

Si donc nous considérons qu'une discussion a déjà eu lieu entre Socrate et Philèbe, voire entre Protarque et Philèbe [502], nous en sommes néanmoins réduits à élaborer des hypothèses sur le contenu même de l'échange. Socrate ne présente

---

498 Pour le naturalisme de Calliclès, voir notre chapitre « Une théorie ancrée dans la Nature ».

499 Dixsaut 1999c, p. 30–31, rappelle très justement ce consensus.

500 *Philèbe*, 19d6–7 : τούτων δὴ μετ' ἀμφισβητήσεως ἑκατέρων λεχθέντων que Robin 1950, p. 562, traduit ainsi : « une fois donc que l'une et l'autre thèse ont été énoncées et soumises à controverse ». La traduction du grec ἀμφισβητήσις par « controverse » implique qu'une discussion a déjà eu lieu. On peut tout simplement traduire en disant qu'elles ont été *mises en conflit*.

501 Diès 1941[1], 1993.

502 Les critiques ne sont pas tous d'accord sur ce point et en sont réduits à des conjectures. H.-G. Gadamer (trad. Vatan et Von Schenck 1994, p. 64), Bernadete 1993, p. 93–98 et Frede 1993, p. XVI, pensent que le débat a eu lieu entre Philèbe et Socrate. Mais pour Gosling 1975, p. 139, c'est entre Philèbe et Protarque.

au début du dialogue que deux thèses et non un résumé de la discussion qui vient d'avoir lieu si bien que, si l'on s'en tient au dialogue proprement dit, « on ne peut pas reconstruire le sens de la rencontre précédente. S'il est certain que la critique de Socrate a mis en difficulté l'hédonisme de Philèbe, l'articulation de son argumentation, dans ce lieu, reste entièrement *non dite* » [503].

La mise à l'écart de Philèbe ou les conditions de possibilité du dialogue

Les critiques rapportent le silence de Philèbe *à son incapacité à savoir dialoguer*. Pour A. Diès, le dialogue se prolonge ainsi par les deux bouts, car il s'insère entre deux autres qui se sont joués ou vont se jouer devant nous, celui que Protarque réclame comme une suite nécessaire, et celui qui s'est d'abord joué en prélude entre Socrate et Philèbe :

> Si Protarque en effet a été appelé à discuter devant nous, avec Socrate, sur la nature du bien, c'est pour prendre la place de Philèbe, *qui boudait* et ne voulait plus répondre. [504]

Philèbe aurait dans le dialogue un rôle plus rétif qu'actif, ce qui expliquerait le choix de Platon de commencer le texte par son silence. Philèbe ne peut que freiner une discussion qui nécessite un véritable examen des positions de chacun. Il ne peut que l'empêcher d'avancer, puisqu'il ne sait faire qu'une chose, affirmer péremptoirement la supériorité du plaisir, sans vouloir ni pouvoir la démontrer : « proclamer et clamer est son fort, comme celui du vulgaire » [505]. Au fond — et A. Diès va jusqu'au bout de son analyse — il manquerait à Philèbe l'usage de la raison propre à l'homme : une fois interrogé par le philosophe, Philèbe ne saurait que grogner et bouder :

> Entendre raison et rendre raison suppose qu'on garde une raison vivante, et Socrate ne craindra pas de nous dire à plusieurs reprises que la suprématie absolue du plaisir est une thèse digne des bêtes. Pour la défendre dans une discussion raisonnée, pour en supporter la limitation progressive et sauver ainsi, de l'excellence du plaisir, ce qui pouvait être sauvé en s'intégrant dans une thèse plus humaine, il fallait, non un partisan de cœur, mais un avocat d'office [506].

Philèbe incarnerait l'infra-humain, l'homme non accompli, celui qui grogne lorsqu'on lui demande de prendre part au dialogue, l'homme incapable d'un véritable échange. Ainsi, les philosophes néoplatoniciens donnent une explication symbolique des personnages du dialogue : selon Damascius, Socrate représente

503 Migliori 1993, p. 52 (nous traduisons).
504 Diès 1941, p. VII.
505 Diès 1941, p. VIII.
506 Diès, *ibid.*

dans la discussion le niveau de la science et de la pensée, Protarque le niveau de l'opinion, et Philèbe la nature animale [507]. En ne faisant que proclamer l'unique suprématie de sa déesse préférée, Aphrodite [508], Philèbe ne saurait se prêter à une discussion réfléchie, menée tranquillement, pas à pas, mettant en question l'hédonisme. Il ferait preuve d'enfantillage, en affirmant en 12a que, quels que soient les arguments avancés par le philosophe, sa position ne changera pas d'un pouce tant il est persuadé que la vie de plaisir l'emporte sur tout :

> Philebus is pretty plainly a boy with a boy's impatience and petulance. He shows this, for example, by his almost pettish declaration (12A) that whatever effect the arguments of Socrates may have on his companion, nothing shall ever shake *him* in his worship of the pleasure for which he has so keen a zest. This boyishness may also explain the otherwise singular fact that the dialogue is named after a person who takes hardly any part in it. [509]

Il ferait aussi preuve de dogmatisme en raison de la rigidité de sa position [510]. Par ailleurs, son incompétence en matière de dialogue, et son manque d'intérêt pour celui-ci, seraient peut-être déjà soulignés par son nom même, que J. C. B. Gosling traduit par « Loveboy » [511]. Philèbe serait, de ce fait, un si mauvais défenseur de l'hédonisme qu'il serait impossible de voir Eudoxe sous la figure de Philèbe :

> Eudoxus was a highly intelligent man, whereas Philebus is portrayed as rather stupid. [512]

En somme, si l'on veut discuter, c'est à condition que Philèbe ne participe pas à l'entretien. C'est dans ce sens que V. Goldschmidt [513] interprète les propos de Protarque jouant avec un proverbe bien connu (15c8–9) :

> Laissez tranquille le méchant, quand il est bien couché.

Avec beaucoup de malice, Protarque remplace le méchant par le nom de Philèbe :

507 Westerink ed. 1959, p. 6–7, 239, 1–5, § 8. D'ailleurs, c'est sans doute ainsi que Socrate se le représente aussi lorsqu'il demande malicieusement à Protarque de se fondre dans la peau d'un mollusque pour éprouver la position hédoniste.

508 *Philèbe*, 12b. Nous reviendrons sur ce passage plus loin.

509 Cf. Taylor 1956, p. 11.

510 Cf. Hampton 1990, p. 13 ; Bernadete 1993, p. 94 et Migliori 1993, p. 57.

511 Gosling 1975, p. X. Cette traduction/interprétation ne fait pas l'unanimité. Ainsi, M. Migliori retient la familiarité que doit évoquer le nom de Philèbe : « è figura familiare, come ci viene subito fatto intravedere con quel "bel" che lo connota » (Migliori 1993, p. 53). Cf. 11c8 : Φίληβος (…) ὁ καλός…

512 Gosling et Taylor 1982, p. 163–164.

513 Goldschmidt 1970, p. 36. Voir l'analyse de Dixsaut 1999c, p. 30.

> Quant à Philèbe, il vaut probablement mieux ne pas remuer, en lui demandant son avis, ce qui est bien couché ! [514]

Il faut sans doute laisser à κείμενος son sens littéral de « couché », comme si l'attitude de Philèbe exprimait symboliquement l'indolence du plaisir et, du même coup, son inaptitude à la discussion.

Platon aurait donc décidé de ne pas faire dialoguer Philèbe avec Socrate car les qualités nécessaires à qui veut mener une véritable discussion feraient défaut au personnage. Dans le *Sophiste*, l'Étranger souhaite soumettre à l'examen la thèse soutenue par les « fils de la terre » (246d). Les matérialistes sont des sauvages qui se bornent à répéter leur doctrine sans rien y changer d'un pouce et ne veulent rien entendre. Le philosophe dit alors la nécessité de les adoucir, et, si cela est impossible en fait, de les « adoucir par hypothèse » Cette douceur est essentielle à la dialectique si l'enquête veut être menée à bien :

> Par dessous tout, si cela était de quelque manière possible, il faudrait les rendre meilleurs en fait. Si, au contraire, cela ne nous est pas permis, rendons-les tels par hypothèse, en supposant qu'ils consentiront à nous répondre d'une façon plus civile qu'ils ne le font à présent. L'accord qui provient de gens qui sont meilleurs a en effet, j'imagine, plus de valeur que celui de gens qui sont pires. Mais de ceux-là ne nous soucions pas : c'est la vérité que nous cherchons. [515]

Dans le *Philèbe*, il s'agirait de souligner, dans cette mise à l'écart de Philèbe, cette douceur et cette entente nécessaire entre les interlocuteurs pour mener à bien la recherche de la vérité [516]. Platon reprendrait un de ses thèmes les plus chers concernant les conditions nécessaires à la dialectique : on ne peut pas

514 *Philèbe*, 15c8–9 : Φίληβον δ' ἴσως κράτιστον ἐν τῷ νῦν ἐπερωτῶντα μὴ κινεῖν εὖ κείμενον. L. Robin voit quant à lui dans les propos de Protarque l'adaptation rituelle de « mettre en mouvement ce qui est immobile », c'est-à-dire les choses saintes (Robin 1950, p. 1512, note 4). Il renvoie ainsi au *Théétète*, 181a. Depuis le début (12a), Philèbe considère manifestement sa position comme une chose à laquelle il ne faut pas toucher, qui est sacrée. C'est la raison pour laquelle il s'est refusé à la discuter ou à la discuter plus longtemps et en a laissé le soin à Protarque.

515 *Sophiste*, 246d : Μάλιστα μέν, εἴ πῃ δυνατὸν ἦν, ἔργῳ βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ ἐγχωρεῖ, λόγῳ ποιῶμεν, ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνασθαι. Τὸ γὰρ ὁμολογηθὲν παρὰ βελτιόνων που κυριώτερον ἢ τὸ παρὰ χειρόνων· ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομζεν, ἀλλὰ τἀληθὲς ζητοῦμεν. Cf. V. Goldschmidt 1970, p. 37–38.

516 Cf. Taylor 1956, p. 12 : « both parties to the discussion must therefore be in a position to appreciate both sides of the question in dispute impartially ». H.-G. Gadamer soulignait déjà cette entente propre au dialogue platonicien, « cette commune disponibilité à l'égard du questionnement » : « Elle établit, comme disposition d'esprit pleinement partagée, un mode d'entente qui s'appuie sur des raisons et se tient à l'écoute des raisons. Une telle entente vise entièrement à atteindre un accord de fond. Dans le cadre de cette pure dévolution à la chose, l'entretien accède à sa possibilité la plus propre, qui est de permettre à celui qui parle de progresser grâce à l'autre dans son investigation objective » (Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 75).

parler avec tout le monde, il faut toujours avoir de bonnes dispositions pour le dialogue, même si chacun des interlocuteurs défend une thèse opposée, comme ce sera le cas entre Socrate et Protarque.

Ainsi, le choix d'un interlocuteur bienveillant est une des manières d'éviter de se livrer à un dialogue qui n'en est pas un. La substitution de Protarque à Philèbe serait une illustration de plus de ce thème cher à Platon. Socrate s'est déjà livré avec Calliclès à un dialogue qui n'en est pas un, et il est inutile de dialoguer à nouveau sur la question de l'hédonisme avec un interlocuteur aussi récalcitrant que Calliclès. Dès le début de la discussion, une fois les positions de Philèbe et de Socrate énoncées et soumises à controverse, Protarque s'en remet au philosophe dans la conduite de l'examen :

> Nous t'avons, par jeu, menacé de ne pas te laisser rentrer chez toi, avant que, toutes deux bien déterminées, leur examen n'atteigne une conclusion satisfaisante ; et comme tu en as convenu, et que tu t'es livré à nous en vue de cela, nous, nous disons, comme les enfants, qu'une chose bien donnée ne se reprend plus. [517]

De même, un peu plus loin, Protarque affirme qu'en prétendant qu'il vaut peut-être mieux épargner au plaisir et à la douleur la rigueur d'une mise à l'épreuve, Socrate dit des non sens :

> Tu ne veux pas voir qu'aucun de nous ne te laissera partir avant que tu ne sois allé jusqu'au bout sur ces questions ! [518].

Dans sa préface à sa traduction du *Philèbe*, Dorothea Frede explique le remplacement de Philèbe par Protarque de cette façon :

> On ne peut réformer un Calliclès ou un Philèbe, donc il vaut mieux ne pas essayer de le faire. Mais on peut aller loin avec ceux qui, comme Protarque, sont disposés à écouter. [519]

D. Frede remarque que Protarque n'a pas l'ambition, l'énergie ou l'agressivité d'un Calliclès, mais c'est précisément parce que Platon souhaite ici un véritable échange, jusqu'au bout :

> Here, the unreformable hedonist is simply passed over as not capable of dialogue ; Socrates no longer cares for mere tactical victories in this renewed treatment of hedonism, nor does he want to answer his own questions. He works on a more promising partner. [520]

---

517 *Philèbe*, 19d–e : ἡμεῖς σοι μετὰ παιδιᾶς ἠπειλήσαμεν ὡς οὐκ ἀφήσομεν οἴκαδέ σε πρὶν ἂν τούτων τῶν λόγων πέρας ἱκανὸν γένηταί τι διορισθέντων, σὺ δὲ συνεχώρησας καὶ ἔδωκας εἰς ταῦθ' ἡμῖν σαυτόν, ἡμεῖς δὲ δὴ λέγομεν, καθάπερ οἱ παῖδες, ὅτι τῶν ὀρθῶς δοθέντων ἀφαίρεσις οὐκ ἔστι.

518 *Philèbe*, 23b : ἀγνοεῖς ὡς οὐδείς πώ σε ἡμῶν μεθήσει πρὶν ἂν εἰς τέλος ἐπεξέλθῃς τούτων τῷ λόγῳ. Voir aussi *Philèbe*, 28b–d cité *infra* p. 215.

519 Frede 1993, p. XXI.

520 Frede 1996, p. 220.

Déjà A. Diès louait les qualités de Protarque :

> C'est un jeune « debater » assez amoureux de la dialectique pour s'échauffer au jeu et prendre au sérieux la défense à lui confiée, assez souple et assez docile aux raisons pour ne pas s'obstiner dans des positions intenables, mais se replier en se défendant et se prêter aux compromis qui permettront l'accord mutuel sur une vérité compréhensible et viable. [521]

C. Rowe, quant à lui, retrouve dans la discussion entre Socrate et Protarque des traits essentiels de l'activité dialectique tels qu'ils apparaissent dans le *Phèdre* [522] : la conception de la dialectique comme coopération entre les interlocuteurs, sans agressivité et avec une tolérance réciproque :

> Le rejet de l'idée de compétition dans le contexte dialectique est la principale explication, comme D. Frede le suggère, de la substitution du plus malléable Protarque à l'irritable Philèbe au début du dialogue, et se trouve constamment confirmé dans la suite du dialogue, tout particulièrement par la bonne volonté avec laquelle les participants se font des concessions mutuelles. [523]

La conséquence de l'analyse de C. Rowe sur la lecture du dialogue est grande : le *Philèbe* doit être lu comme paradigme de la philosophie et de la manière dont elle doit s'effectuer, par une enquête commune :

> Il n'y a, en fait, aucun dialogue qui consiste en une discussion entre de véritables égaux ; mais il y en a plusieurs qui -— bien qu'ils soient mis en scène par l'auteur— exemplifient l'idée de coopération de manière assez authentique, comme c'est le cas pour le *Philèbe* lui-même. Bien sûr, tout cela est mis en scène ; comment pourrait-il en aller autrement ? Mais, à mon sens, le *Philèbe* est destiné à être pris au sérieux en tant que paradigme de la philosophie et de la manière dont elle doit s'effectuer— par une enquête commune. [524]

Si donc le dialogue commence par la mise de côté de Philèbe et son remplacement par Protarque – sa défense de la vie de plaisir n'obtiendra pas de la part de Philèbe un soutien inconditionnel [525] – ce serait pour mettre en scène le remplacement lui-même, c'est-à-dire l'exigence de discuter avec un interlocuteur coopératif. Protarque, de son côté, a les qualités nécessaires pour dialoguer. Il

---

521 Diès 1941, p. VIII.

522 Cf. *Phèdre*, 265c–266c et 276e–277a.

523 Rowe 1999a, p. 23.

524 Rowe 1999a, p. 25.

525 Ce point, on le verra, est aussi un élément important pour l'interprétation d'ensemble du dialogue. Protarque s'écarte peu à peu de l'affirmation initiale de Philèbe, formulée par Socrate et validée par Philèbe. Ce dernier ne se sent pas responsable de la défense de Protarque et ne reprend pas à son compte son déroulement.

fait preuve de bonnes dispositions philosophiques, et peut être, dès lors, rapproché de Glaucon ou de Théétète, comme le fait très justement M. Boeri [526]. De cette façon, l'opposition entre Socrate et Philèbe, comparable à celle de Socrate et Calliclès dans le *Gorgias*, est dépassée. Le retrait de Philèbe ménage ainsi une première étape vers l'instauration d'un dialogue authentique :

> Le *Philèbe* n'est pas un dialogue polémique où il s'agit de réfuter un hédoniste *dogmatique* : Socrate veille au contraire d'entrée de jeu à créer les conditions d'un dialogue positif en s'assurant que son interlocuteur est expressément disposé à une confrontation honnête et objective des thèses en présence. Pour réfuter l'hédonisme, on n'use pas cette fois-ci de moyens éristiques, en montrant qu'il est incapable de se justifier et se refuse aux explications : on s'attache simplement —de manière positive— à discerner sa relative légitimité et à restreindre la portée de ses ambitions. La fiction d'un dialogue antérieur entre Socrate et Philèbe renvoie justement à un dialogue élenctique du type Socrate-Calliclès dans le *Gorgias*. Par ce moyen, le *Philèbe* est élevé au même niveau d'objectivité que, par exemple, le *Sophiste* après la scène 217c. [527]

Pour M. Burnyat, qui accorde une place essentielle aux premiers mots des dialogues platoniciens, le philosophe, par sa prise de parole initiale, pose une limite, un πέρας, là où la discussion avec Philèbe était jusque là indéterminée et illimitée (ἄπειρον) [528]. S'adressant à Protarque, Socrate dit en effet la nécessité de soumettre la vie de plaisir à un examen raisonné :

> SOCRATE. — Dis-moi, ne nous faut-il pas faire tout notre possible pour atteindre la vérité sur ce sujet ?
> PROTARQUE. — Il le faut, en effet. [529]

Le *Philèbe* illustre ainsi, d'après M. Burnyat, son propre message métaphysique :

> C'est un ensemble structuré formé par l'imposition d'une limite sur les sujets de la discussion philosophique qui se déroule en continu. [530].

Cette analyse a le mérite de souligner que la discussion philosophique qui est celle du *Philèbe* a besoin d'être déterminée et ne peut l'être que par l'introduction d'un *logos* régi par la pensée (le νοῦς), qui est précisément à l'œuvre dans le

---

526 Cf. Boeri 2012, p. 46–48.

527 Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 164.

528 Cf. Burnyat 1997, p. 18–19.

529 *Philèbe*, 11c10–11 : Σω. Δεῖ δὲ περὶ αὐτῶν τρόπῳ παντὶ τἀληθές πῃ περανθῆναι; Πρω. Δεῖ πᾶν οὖν.

530 Burnyat 1997, p. 18 : « <The *Philebus* exemplifies its own metaphysical message:> it is a structured whole formed by the imposition of limit on the ongoing business of continual philosophical discussion » (nous traduisons).

dialogue. Ce qui a eu lieu jusque-là n'est sans doute pas de l'ordre de la discussion philosophique, et c'est la raison pour laquelle Socrate a besoin d'un Protarque pour dialoguer, pour que l'intelligence puisse agir sur le plaisir, pour que la discussion philosophique ait lieu.

3.1.2 Philèbe ou la vie de plaisir hors du *logos*

En prenant la peine de mettre en scène Philèbe pour le faire aussitôt disparaître, Platon donne à réfléchir sur les conditions mêmes d'un véritable dialogue. Mais son refus de dialoguer est aussi lié à sa conception de la vie la plus heureuse possible et à sa façon d'être : il ne veut pas dialoguer parce qu'à ses yeux, comme pour Calliclès, le dialogue n'a rien à voir avec la vraie vie et la recherche du bonheur. Platon connaît la possibilité de cette position, il en fait donc le fond de son dialogue sur le meilleur choix de vie possible entre Protarque et Socrate. D'où la tension dramatique de tout le dialogue qui se fait sur fond de résistance possible à la discussion philosophique.

Platon nous montre à travers le refus de Philèbe de participer à la défense de l'hédonisme que l'hédonisme radical se vit *hors du logos philosophique*. Il se vit « couché » (on aurait donc bien ici une image de jouissance lascive), pour reprendre le proverbe auquel fait malicieusement référence Protarque. Le *Philèbe* marque un pas de plus par rapport au *Gorgias* où Calliclès a fini par se désengager complètement du dialogue, après que l'incohérence de sa thèse a été mise au jour par le philosophe.

La force dramatique du silence de Philèbe

Platon met alors en scène dans ce dialogue la stratégie nécessaire de Socrate pour penser l'hédonisme de Philèbe en transformant la position de ce dernier en *thèse* afin de l'interroger [531]. Sa thèse pose désormais une question éthique. Avec Socrate, la seule façon possible de penser un choix de vie, c'est de faire entrer la position de Philèbe dans un *logos* non d'éloge et de célébration, mais dans un *logos* discursif d'argumentation. Pour que l'*agôn* ait lieu entre les deux positions de Philèbe et Socrate, il faut que le *logos* de Philèbe devienne discursif. C'est à Protarque que ce *logos* discursif est dévolu. Le *Philèbe* donne ainsi une nouvelle perspective à la question de la résistance de l'hédoniste soulevée dans le *Gorgias*.

Philèbe, qui a affirmé sa position, — Socrate la reprend pour la mettre en discussion avec Protarque — a refusé de la soumettre au dialogue proposé par le philosophe. Essayons d'en comprendre la raison.

531 Dixsaut 1999c, p. 31–32.

Reprenons pour commencer les éléments du texte qui permettent de soutenir que Philèbe a refusé de discuter sa position avec Socrate, et que nous n'avons pas là un personnage fatigué de parler et incapable de le faire correctement. Nous nous rencontrons avec la remarquable analyse de M. Dixsaut sur le début du *Philèbe* [532].

Protarque se voit promu « avocat d'office » de la position de Philèbe. Comme il le dit lui-même, il est obligé de se charger de la position de ce dernier : Ἀνάγκη δέχεσθαι, Φίληβος γὰρ ἡμῖν ὁ καλὸς ἀπείρηκεν (11c8). Comment comprendre cette proposition et en particulier le verbe ἀπείρηκεν ? Le verbe peut être compris de deux façons, soit au sens de « il a renoncé », soit au sens de « il a échoué, il est fatigué » [533]. A. Diès traduit ainsi les propos de Protarque : « Force est de m'en charger, puisque notre beau Philèbe est défaillant » [534]. Le verbe est ici construit intransitivement : notre beau Philèbe est défaillant, il a échoué. L. Robin, quant à lui, construit le verbe ἀπείρηκεν transitivement, en sous-entendant λόγος qu'il tire de la phrase précédente : « Il est forcé que je l'accueille, puisque le beau Philèbe s'est lassé de la défendre ! » [535] Cette traduction va aussi dans le sens d'un personnage fatigué de discuter, qui abandonne son *logos* [536], comme Calliclès fatigué de discuter avec un Socrate qui s'obstine à préférer le dialogue philosophique à la vie et au bonheur. Mais on pourrait tout aussi bien sous entendre λόγος et traduire en comprenant qu'il a renoncé non à *son* logos mais *au* logos. Cette traduction donnée par M. Dixsaut [537] va dans le sens de notre interprétation du silence de Philèbe. Si l'on décide de ne pas sous-entendre λόγος et de construire le verbe intransitivement comme le fait A. Diès, alors il faut comprendre que Philèbe est défaillant, non parce qu'il a échoué dans sa discussion antérieure, qu'il s'est lassé et a renoncé, mais parce que, tout simplement, il a décidé de faire défaut à la discussion et de ne pas y participer. Cette défaillance est voulue, elle est antérieure à toute discussion sur la vie de plaisir :

> Sans trancher entre les deux constructions, je comprends pour ma part soit que Philèbe renonce, non pas à *son* logos (à sa thèse), mais *au* logos, soit, ce qui revient finalement au même, qu'il est fatigué à la perspective *de parler*, qu'il est lassé à l'avance du logos, tel du moins que Socrate en impose l'usage. [538]

Enfin, il est important de ne pas passer à côté du jeu de mots entre ce verbe

532 Cf. Dixsaut 1999c, p. 27–42. Voir aussi Delcomminette 2006a, p. 34–35.
533 Les deux traductions sont discutées par Frede 1997, p. 94 et Dixsaut 1999c, p. 30.
534 Diès 1941, p. 1.
535 Robin 1950, p. 411.
536 Cette lecture est aussi celle de Boeri 2012, p. 158, n.3.
537 Dixsaut 1999c, p. 30.
538 Dixsaut, *ibid.*

ἀπείρηκεν et le genre de l'*apeiron*, l'illimité, qui aura dans le dialogue une fonction essentielle [539]. Socrate va introduire une limite pour penser les plaisirs, limite sans laquelle il est impossible de les hiérarchiser et de les déterminer. Or, Philèbe reste tout au long de la discussion étranger à cette détermination des plaisirs :

> Le plaisir ne serait pas bon en son entier, s'il n'était pas par nature illimité, à la fois quantitativement et en intensité. [540]

Il refuse toute limitation, si bien qu'il représente dans le dialogue la part irréductible d'indétermination qui résiste à toute tentative de limitation : en ce sens, sa position ne peut pas être réfutée par la pensée — même si elle est fondée sur le mirage de la vie—, dès lors qu'elle refuse toute détermination. Philèbe, à la différence de Protarque, n'en acceptera aucune modification : en tant que telle, son affirmation sur la supériorité absolue du plaisir et son caractère illimité est invulnérable, et c'est bien la force de Philèbe, non sa défaillance.

Nous ne souscrivons donc pas à l'interprétation de D. Frede selon laquelle si Platon a supprimé le premier acte de la pièce et passe directement au second avec le dialogue entre Socrate et Protarque, c'est qu'il ne considère pas l'hédonisme irréformable de Philèbe comme un sujet digne de discussion philosophique :

> If Plato means anything by cutting out the first act of the play, then it must be to signify that unreformable hedonism is dismissed here as a topic worthy of philosophical discussion. [541]

Le dialogue du *Gorgias* a montré combien la question de la résistance de l'hédoniste au dialogue était un sujet essentiel pour Platon. Ici, dans le *Philèbe*, Platon montre que l'hédonisme indéracinable de Philèbe est un sujet qui ne peut être passé sous silence : s'il n'y a pas de premier acte, c'est que l'hédoniste radical rejette la philosophie, et non le contraire [542]. Platon veut donner à penser la force du choix de vie de Philèbe loin de toute discussion philosophique en l'intégrant dans la dramaturgie du dialogue philosophique.

---

539 Cf. Delcomminette 2006a, p. 34.

540 *Philèbe*, 27e7–9 : οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον.

541 Frede 1996, p. 219.

542 A supposer même qu'il ait parlé, le texte commence par le fait que Philèbe désengage complètement sa personne et refuse de discuter. Platon ayant déjà mis en scène un hédonisme irréformable dans le *Gorgias* (c'est donc un sujet qui intéresse au plus haut point le philosophe), il choisirait ici de mettre en scène une discussion possible sur la question hédoniste tout en rappelant l'impossibilité de persuader un Philèbe.

Les interventions de Philèbe

Examinons les interventions de Philèbe. En 12a–b Socrate résume la compétition qui s'ouvre. Il faut déterminer lequel des deux modes de vie peut procurer à tous les hommes la vie heureuse. Socrate propose à Protarque de les récapituler l'un et l'autre, ce à quoi Protarque acquiesce. Socrate résume alors les deux modes de vie en compétition : celui qui est fondé sur la jouissance et qui se donne le plaisir pour bien, ou celui qui est fondé sur la réflexion et qui se donne la *phronèsis* pour bien. Très rapidement, la compétition entre ces deux modes de vie est déjouée au profit de l'éventualité d'un troisième concurrent qui pourrait prendre la première place, et en fonction duquel il faudrait hiérarchiser les deux prétendants déjà cités : ce serait une vie mixte, un certain mélange de plaisir et de réflexion. Protarque acquiesce, accepte de défendre la position de Philèbe, si bien que le dialogue peut commencer, les deux parties en présence, Protarque et Socrate, s'accordant sur la forme et l'objet de la recherche. Toujours dans ce même passage, Socrate demande à Philèbe son avis sur ce point de départ accordé par Protarque et lui-même. Il cherche ainsi à faire en sorte que Philèbe participe lui aussi au dialogue. Il veut le faire entrer dans le cadre discursif et ne pas le mettre de côté. Regardons comment Philèbe répond à cette requête. Il répond en trois temps :

1. D'abord, Philèbe ne fait qu'acquiescer à l'énoncé fait par Socrate des positions de chacun (11c4) :

> SOCRATE. — Philèbe affirme donc que pour tout ce qui vit, le fait de se réjouir, le plaisir, la joie, et tout ce qui consonne avec ce genre est bon. Nous objectons de notre côté que ce n'est pas cela, et que le fait de penser, d'être intelligent, de se souvenir, et tout ce qui encore leur est apparenté, l'opinion droite et les raisonnements vrais, sont meilleurs et plus profitables assurément que le plaisir pour tous ceux qui sont capables d'y prendre part ; enfin que, pour ceux qui en sont capables, cette participation offre à tous les êtres présents et futurs une utilité sans égale. Chacun de notre côté n'avons-nous pas parlé ainsi, Philèbe ?
> PHILEBE. — Oui, exactement ainsi, Socrate. [543]

Philèbe ne fait ici que donner son aval à l'affirmation (cf. φησί, 11b4) qui lui est attribuée, selon laquelle le plaisir et tout ce qui lui est apparenté est bon pour tout être vivant. Remarquons que le compte rendu de la position de Philèbe par

543 *Philèbe*, 11b–c : Σω. Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ᾽ ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι σύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν· δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὖσί τε καὶ ἐσομέμοις. Μῶν οὐχ οὕτω πως λέγομεν, ὦ Φίληβε, ἑκάτεροι; Φι. Πάντων μὲν οὖν μάλιστα, ὦ Σώκρατες.

le philosophe est ambigu [544] : il peut signifier que pour ce dernier le plaisir est *bon* ou, autre interprétation possible, que le plaisir est *le bien* —selon que l'on corrige ἀγαθόν en τἀγαθόν, ou que, même en l'absence de l'article, on traduise ἀγαθόν par *le bien.* L'ambiguïté est sans doute délibérée de la part de Platon [545]. Philèbe vit l'identité entre le plaisir et le bien, mais peut-être la formule-t-il simplement en qualifiant le plaisir de *bon*, signifiant sous ce qualificatif qu'il est le seul digne de louange ; Socrate prête d'emblée à Philèbe la thèse de l'identité entre plaisir et bien, pour lui opposer pour commencer sa propre thèse de l'identité de la sagesse et du bien ; Protarque, quant à lui, comprendra que pour Philèbe, le plaisir est une bonne chose.

Le verbe φησί rend compte de la position de Philèbe : ce sera la seule que Philèbe avalisera dans le dialogue. Les autres propositions qui lui seront prêtées ne seront à aucun moment validées par une intervention de sa part.

En outre, le « Oui, exactement ainsi, Socrate » de Philèbe ne constitue pas le feu vert pour que le dialogue s'engage entre ces deux interlocuteurs, mais bien le constat d'un différent absolu. Philèbe donne la parole à Protarque.

2. En 12a8–9, Socrate demande à Philèbe son avis sur l'éventualité de l'entrée en lice d'un troisième concurrent dans l'*agôn* initial et de sa victoire sur les deux autres vie. Il imagine une vie faite d'un mélange de réflexion et de sagesse : il faudrait alors voir comment s'ordonneraient à elle le plaisir et la réflexion, et lequel des deux l'emporterait sur l'autre. Or Philèbe se cantonne à sa position initiale :

> Pour moi, je suis d'avis et je serai d'avis que le plaisir l'emporte en tout point. Toi, Protarque, tu le reconnaîtras toi-même. [546]

Pure affirmation tautologique de sa part, position brute. L'emploi du présent δοκεῖ puis du futur δόξει est significatif : Philèbe refusera toute modification de sa proposition première. Et Protarque ne devra compter que sur lui-même pour défendre la supériorité du plaisir.

3. Juste après cette affirmation purement tautologique, Philèbe refuse de prendre part à l'examen et de se prononcer sur la façon dont il faudrait répondre au philosophe (12a10–b6). Il dit même s'en « débarrasser ». À Protarque de faire et de dire ce que bon lui semble :

> PROTARQUE. — En nous ayant abandonné, cher Philèbe, la discussion, tu n'es donc plus désormais maître de l'accord à donner à Socrate, ou de son contraire.

---

544 Cf. Delcomminette 2006a, p. 25–26.

545 Cf. Goldschmidt 1970, p. 41–42 : « Il y a là une ambiguïté, certainement voulue, et qui est peut-être critiquée dans le texte d'Aristote, *Premières Analytiques*, I, 40 : οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, καὶ τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀγαθόν ».

546 *Philèbe*, 12a : Ἐμοὶ μὲν πάντως νικᾶν ἡδονὴ δοκεῖ καὶ δόξει· σὺ δέ, Πρώταρχε, αὐτὸς γνώσῃ.

> PHILEBE. — Tu dis vrai ; au contraire en effet je m'en débarrasse, et j'en prends à témoin maintenant la déesse elle-même.
>
> PROTARQUE. — Nous-mêmes en serons garants et témoignerons avec toi que tu as bien dit ce que tu as dit ! Néanmoins, Socrate, que Philèbe s'y prête ou fasse comme il voudra, essayons de poursuivre jusqu'au bout l'argument qui fait immédiatement suite. [547]

Il se dessaisit volontairement de tout pouvoir de décision dans la discussion qui va s'engager. Il ne veut pas être maître de l'accord ou du désaccord à donner au philosophe car acquiescer ou non à une proposition, c'est, pour le philosophe, permettre d'éprouver sa validité et d'avancer dans la recherche de la vérité [548]. Or pour Philèbe, la vérité ne se recherche pas dans la discussion, elle se vit en dehord d'elle. Protarque et Socrate eux-mêmes sont élevés à la dignité de garants et de témoins de son retrait de la discussion, de son refus d'endosser la responsabilité de ce qui va se dire autour de la thèse du bien-plaisir. Philèbe ne veut pas rendre raison (*logon didonai*) de ce qu'il fait. À la différence de Calliclès, il ne donne pas de sa vie hédoniste, celle qu'il vit et dont il affirme la valeur suprême, le statut d'une thèse pouvant devenir vérité validée par l'accord des interlocuteurs. Volontairement, il refuse de mesurer sa position à d'autres [549].

Protarque est dès lors un personnage indispensable, puisque, avec lui, la position de Philèbe entre dans le champ possible de la discussion et donc de la mise en examen de ce qui devient *une thèse*. Philèbe prend ses distances vis à vis de Protarque : Protarque doit décider seul des réponses qu'il fera au philosophe, il ne parlera pas avec la pleine caution de Philèbe, même si Philèbe dit qu'il parlera pour lui (cf. ὑπὲρ ἐμοῦ, 28b6). *Ce sera donc un avocat bien particulier* puisque Philèbe souligne qu'il ne se sent pas solidaire de Protarque. On ne peut donc parler d' « avocat d'office » au sujet de Protarque qu'en gardant à l'esprit la distance entre les deux hommes. Ce point mérite d'être souligné parce qu'il signifie que la position première de Philèbe ne sera jamais mise en question, aux yeux de Philèbe du moins, si bien que se plaçant hors du dialogue, il fait de sa position une position imprenable. Monique Dixsaut analyse ainsi la stratégie mise en œuvre par le philosophe :

> Si Philèbe ne *veut* pas parler avec Socrate, Socrate, lui, ne *peut* pas parler

547 *Philèbe*, 12a–b : ΠΡΩ. Παραδούς, ὦ Φίληβε, ἡμῖν τὸν λόγον οὐκ ἂν ἔτι κύριος εἴης τῆς πρὸς Σωκράτη ὁμολογίας ἢ καὶ τοὐναντίον.ΦΙ.᾽ Αληθῆ λέγεις· ἀλλὰ γὰρ ἀφοσιοῦμαι καὶ μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεόν.ΠΡΩ. Καὶ ἡμεῖς σοι τούτων γε αὐτῶν συμμάρτυρες ἂν εἶμεν, ὡς ταῦτα ἔλεγες ἃ λέγεις.᾽ Αλλὰ δὴ τὰ μετὰ ταῦτα ἑξῆς, ὦ Σώκρατες, ὅμως καὶ μετὰ Θιλήβου ἑκόντος ἢ ὅπως ἂν ἐθέλῃ πειρώμεθα περαίνειν.

548 Cf. *Gorgias* 487d–e, cité et analysé *supra* p. 101.

549 Sur ce point, voir Boeri 2012, p. 43.

> avec Philèbe. Mais il peut le faire parler, et ce faisant, venir à bout non pas de ce qu'affirme Philèbe, mais de ce qu'il veut dire. [550]

Si l'on suit cette interprétation, on voit bien que Philèbe, en donnant la parole à Protarque, ne ressemble en rien à un Gorgias ou un Polos acceptant d'être secouru par qui sait mieux argumenter face à un philosophe très habile. Comme il le dit lui-même, il se « débarrasse » du *logos* hédoniste en en confiant la défense à Protarque (12b1) [551], tandis que Gorgias ou Polos ne se débarrassent en aucun cas de leur *logos.* Ces derniers se sont trouvés piégés par Socrate, pour reprendre l'expression de Calliclès, si bien que pour eux le secours apporté par un nouvel interlocuteur est une aubaine.

De fait, Philèbe est loin d'être le boudeur ou l'homme qui grogne, proche d'un animal sans capacité intellectuelle que décrivent A. Diès et nombre de critiques. Il comprend très bien le sens de la discussion entre Socrate et Protarque, son fonctionnement et ses enjeux. Ses interventions, même brèves et peu nombreuses, montrent qu'il suit de près leur échange discursif.

Le seul moment où Philèbe rappelle que l'opposition se joue primitivement entre Socrate et lui-même, et non entre Socrate et Protarque, c'est pour essayer d'attirer Socrate sur le terrain de la valorisation opposé à celui de l'argumentation-réfutation. En 28a–b, Socrate, qui a établi une catégorisation des principes premiers à partir desquels toutes les réalités doivent pouvoir être constituées (l'infini, la limite, l'existence produite par leur mélange et la cause du mélange), demande à quelle catégorie se rapportent « la réflexion, la science, l'intellect », et son ton à ce moment se fait un peu grandiloquent :

> SOCRATE. — (...) La réflexion, la connaissance, et l'intelligence, dans lequel des genres dont nous avons parlé, chers Protarque et Philèbe, pourrions-nous bien les poser sans commettre une impiété ? Car, à ce qu'il me semble, le risque n'est pas mince pour nous de conduire heureusement ou pas l'interrogation présente.
> PHILÈBE. — Voilà que tu glorifies, cher Socrate, le dieu qui est le tien !
> SOCRATE. — Et toi, mon ami, ta déesse à toi ! Toujours est-il qu'il nous faut discuter de la question.
> PROTARQUE. -— Socrate a raison, Philèbe, il faut lui obéir.
> PHILÈBE. — N'as-tu pas décidé de parler à ma place, Protarque ? [552]

---

550 Dixsaut 1999c, p. 34.

551 Voir aussi la traduction de J.-F. Pradeau de 12b1(ἀλλὰ γὰρ ἀφοσιοῦμαι) : « je m'en lave effectivement les mains » (Pradeau 2002a, p. 80).

552 *Philèbe* 28a–b : ΣΩ. (...) φρόνησιν δὲ καὶ ἐπιστήμην καὶ νοῦν εἰς τί ποτε τῶν προειρημένων, ὦ Πρώταρχέ τε καὶ Φίληβε, νῦν θέντες οὐκ ἂν ἀσεβοῖμεν; οὐ γάρ μοι δοκεῖ σμικρὸς ἡμῖν εἶναι ὁ κίνδυνος κατορθώσασι καὶ μὴ περὶ τὸ νῦν ἐρωτώμενον. ΦΙ. Σεμνύνεις γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸν σεαυτοῦ θεόν. ΣΩ. Καὶ γὰρ σύ, ὦ ἑταῖρε, τὴν σαυτοῦ · τὸ δ' ἐρωτώμενον ὅμως ἡμῖν λεκτέον. ΠΡΩ.' Ορθῶς τοι λέγει Σωκράτης, ὦ Φίληβε, καὶ αὐτῷ πειστέον. ΦΙ. Οὐκοῦν ὑπὲρ ἐμοῦ σύ, Πρώταρχε, προῄρησαι λέγειν;

Contrairement à ce qu'affirme A. Diès, Philèbe ici ne fait pas preuve de « hargne railleuse » à l'égard du dieu de Socrate [553]. Il oppose simplement le dieu du philosophe — en 22c, Socrate a qualifié de divin l'intellect dont il défend la cause et, juste après ce passage, en 28c et 30d, il va attribuer à Zeus l'intellect royal qui gouverne l'univers — à la déesse qu'il vénère, Aphrodite. La déification du plaisir remonte au tout début du dialogue, en 12b–c, où le plaisir loué par Philèbe est identifié à Aphrodite prise à témoin de ses propos. Socrate avait invoqué la déesse de Philèbe par une précaution rituelle qui lui permettait de distinguer ce que Philèbe identifie : la déesse Aphrodite et le plaisir. Pour le philosophe, leurs noms ne se recoupent pas [554], pas plus que la dévotion qui leur est due, puisqu'en réalité elle n'est due qu'à la déesse [555]. Mais lorsque Socrate se déplace du champ de la vénération ou de la louange dans lequel souhaite le placer Philèbe, et demande, avec l'appui de Protarque, de discuter de la question, Philèbe se dérobe, rappelant à Protarque que c'est à lui qu'est confiée la tâche de l'argumentation. La réplique de Philèbe montre qu'il ne conçoit son opposition à Socrate que comme une opposition non discursive ou non argumentative [556] : chacun glorifie son dieu, il n'y a pas à aller au-delà. Philèbe refuse de faire le pas qui le ferait passer de l'espace de la valeur purement affirmée à celui de la valeur critiquée et fondée, soumise à l'épreuve du discours.

Socrate et Protarque arrivent, à la fin du dialogue, à se mettre d'accord en proclamant, dans la vie bonne, la supériorité de l'intelligence sur le plaisir (67b). Mais le philosophe, lucide, doit ajouter : quoi qu'en pense « la foule (οἱ πολλοί) ». Le plaisir n'arrive pas au premier rang,

> même si tous les bœufs, tous les chevaux ainsi que toutes les bêtes sauvages à l'envi témoignent du contraire par leur chasse à la jouissance ; la foule s'y fie, comme les devins aux oiseaux, pour juger que les plaisirs sont les éléments les plus puissants de la vie bonne, et regarde les amours des bêtes sauvages comme des témoins plus forts que les amours nourries aux intuitions rationnelles de la muse philosophique. [557]

Or, cette foule, comme V. Goldschmidt l'analyse avec finesse, Philèbe l'incarne :

553 Cf. Diès 1941, p. 27, note 2.

554 Cf. *Philèbe*, 12c3–5.

555 Cf. *Philèbe*, 12b11–c3 : « La crainte qui est toujours mienne au sujet des noms à donner aux dieux n'est pas à la mesure de l'homme : elle va au delà de la peur la plus grande ! (Τὸ δ' ἐμὸν δέος, ὦ Πρώταρχε, ἀεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ' ἄνθρωπον, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου) ».

556 Cf. Boeri 2012, p. 57.

557 *Philèbe*, 67b : οὐδ' ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα σύμπαντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν· οἷς πιστεύοντες, ὥσπερ μάντεις ὄρνισιν, οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ κρατίστας εἶναι, καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων.

> Elle se tient tout près, en la personne de Philèbe, et Philèbe n'accorde pas la conclusion du dialogue. [558]

Tout du long de la discussion, par sa présence quasi muette, ce personnage oppose au logos philosophique *la vie*, les faits, l'expérience. Or la vie parle et s'impose d'elle-même. Platon en a conscience et en fait un des sujets majeurs de sa réflexion philosophique : en donnant au dialogue le nom de Philèbe, il invite le lecteur à s'interroger sur les limites de la dialectique et en même temps sur la nécessité de ne pas opposer vie et pensée.

C'est la raison pour laquelle le thème de l'*homologia* entre Socrate et Protarque est au moins dans ce dialogue aussi important que dans le *Gorgias* [559]. Socrate insiste sur la nécessité d'un accord possible entre les interlocuteurs, et cette insistance est liée au thème même de l'hédonisme, ce qui était déjà le cas dans le *Gorgias* [560] : en effet, pour que la vie de plaisir puisse être interrogée, il ne faut pas qu'elle échappe au *logos* dialectique comme elle le fait avec Philèbe, il faut donc que Protarque accepte de faire tout pour atteindre le vrai (11c). Cet accord de départ — nécessaire certes à tout dialogue platonicien— est ici le fondement de l'évaluation possible des plaisirs, de leur classement en fonction de leur vérité ou de leur fausseté, et donc de l'exclusion de certains de la vie bonne, la plus heureuse pour l'homme [561]. Cette recherche de la vie heureuse pour l'homme est elle aussi objet d'*homologia* (11d) de la part des deux interlocuteurs. Cet accord premier est ce qui peut permettre de questionner la vie de plaisir en fonction de ce à quoi tous les hommes aspirent : le bonheur, *eudaimonia* [562].

Ainsi, la nécessité d'une entente entre les interlocuteurs pour qu'une discussion ait lieu est bien un thème présent dans le *Philèbe* : il est lié ici de façon fondamentale à la question de l'hédonisme. L'hédonisme se vit en dehors du discours, mais on ne peut le penser ou le réfuter qu'à l'intérieur même d'un discours. D'où le silence premier de Philèbe et le *logos* discursif de Protarque.

---

558 Goldschmidt 1970, p. 38.

559 C. Rowe 1999, p. 24–25.

560 Cf. *Gorgias*, 486d4–487e7, où Platon nous donnait une clé de lecture du dialogue à travers l'insistance de Socrate sur les qualités nécessaires pour bien dialoguer.

561 Cf. Dixsaut 1999c, p. 41 : « en accordant cette banalité, Protarque rend possible l'évaluation des plaisirs du point de vue de leur vérité ou de leur fausseté. Il arrivera alors nécessairement ceci : la vie, la joie de vivre, se trouvera soumise et subordonnée à la connaissance, à la dialectique, à la volonté de vérité. Érôs contre érôs : celui de Socrate n'est pas moins terrible que celui de Philèbe ».

562 Cf. *Philèbe*, 11c–d (déjà cité et traduit en introduction). Nous soulignons ici les termes de l'accord : ΣΩ. Δεῖ δὴ περὶ αὐτῶν *τρόπῳ παντὶ τἀληθές πῃ περανθῆναι*; ΠΡΩ. Δεῖ γὰρ οὖν. ΣΩ. Ἴθι δή, πρὸς τούτοις *διομολογησώμεθα καὶ τόδε*. ΠΡΩ. Τὸ ποῖον; ΣΩ. Ὡς νῦν ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην *ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα* παρέχειν. Ἆρ᾽ οὐχ οὕτως; ΠΡΩ. Οὕτω μὲν οὖν.

Philèbe, un personnage dramatique

Ainsi, une des questions que pose le *Philèbe*, et qui est une question intéressante bien au-delà de ce dialogue, c'est de se demander s'il est possible de faire une théorie hédoniste qui rende raison de cette conception.

Certains commentateurs voient dans le *Philèbe* une critique par Platon de l'hédonisme. L'opposition de Socrate à Protarque, « avocat » de Philèbe, serait une opposition de Platon aux philosophes hédonistes. Ainsi, Gerd Van Riel pense « que le thème central du *Philèbe* - bien que les autres thèmes soient nombreux - est une discussion contre l'hédonisme » [563]. Pour ce critique, l'originalité du *Philèbe* par rapport aux dialogues précédents serait que l'opposition aux hédonistes est ici moins radicale, Platon se montrant pour la première fois disposé à évaluer le plaisir de manière positive [564] : Platon accorde que la vie bonne doit être une vie mixte, faite de sagesse et de certains plaisirs, attribuant ici au plaisir une place incontestable, tout en donnant toujours la primauté à l'intelligence. La vie purement intellectuelle et dépourvue de tout plaisir est dite tout à fait divine, θειότατον [565], « ce qui implique, bien sûr, que pour nous, une telle vie est inaccessible » [566]. Une vie sans plaisirs ne saurait être désirable [567]. Certains commentateurs lisent également le *Philèbe* comme un écho de querelles entre l'Académie et ses adversaires, ou de controverses internes à l'Académie [568], entre partisans et opposants de l'hédonisme (Socrate critique longuement la thèse des « penseurs moroses » [569]), comme entre Eudoxe et Speusippe. D'après Aristote [570], Eudoxe rejetait l'intempérance des plaisirs corporels ou débauchés. L'argument hédoniste d'Eudoxe reposait sur le constat selon lequel tous recherchent le bien, constat fondé sur l'observation de tous les êtres vivants : si l'on admet que tous poursuivent une fin et que cette fin est le bien, alors on doit admettre que le plaisir est le bien puisque tous le poursuivent [571]. Bien plus, il est le souverain bien car il est la seule fin éligible pour elle-même : toutes les activités peuvent être considérées comme des moyens

563 Van Riel 1999b, p. 300.

564 Van Riel, *ibid.*

565 Cf. *Philèbe*, 32d–33c.

566 G. Van Riel, *ibid.*

567 Cf. *Philèbe*, 21d–e.

568 Cf. Burnet 1914, p. 324 ; U. von Wilamowitz-Möllendorf 1919, p. 272 *sq.* ; Taylor 2001, p. 409 .

569 *Philèbe*, 43c–44d. Cf. notre analyse p. 228 sq.

570 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1172b9–14.

571 Cf. Gosling et Taylor 1982, p. 158–159 : Eudoxus « relies on the supposed observation that all animals, whether rational or not, pursue pleasure, and this is regarding as supporting the conclusion that pleasure is *the* good (compare *EN* 1172b9–15, 1172b35–1173a5). In other words pleasure is not shown just to be one goal among many, because the goal of one species, but to be the sole claimant to the title of goal with any goal-pursuing being. He also supports this with an argument from general pain-avoidance and the consideration that pain is opposed

au regard de cette fin [572]. Eudoxe fut réfuté par Speusippe [573] au sein même de l'Académie [574]. A. E. Taylor lit donc le dialogue à la lumière de ces débats au sein de l'Académie :

> Philebus is obviously sybaritic in character (cf. 12b, 27e–28a), so that his especial enemies (44ff.) are those who are hostile to bodily pleasures. Eudoxus, on the other hand, was, according to Aristotle, well known for his sobriety. The probability is, therefore, that Philebus represents those who used Eudoxan arguments for sybaritic conclusions, and the *Philebus* is thus a reaction to Eudoxus at one remove. This suggests that the *Philebus* was written in the wake of the disturbance caused by Eudoxus, and makes it likely, but not certain, that the other positions referred to in the *Philebus* were also developped in that context. [575]

> We are dealing with a *quaestio disputata* within a regular philosophical school. When we find that the purpose of the dialogue is to criticize both, to dismiss both as inadequate, and to suggest a *via media*, the impression naturally arises that Plato, as head of the Academy, is acting as « moderator » in a dispute within his own school. The evidence of Aristotle's *Nicomachean Ethics* seems to convert the possibility into a certainty. [576]

M. Migliori explique de son côté que le personnage de Philèbe a été inventé pour ne pas mettre en face de Socrate un philosophe sans doute bien connu au sein de l'Académie :

> Tutto questo non si spiega alla luce del dialogo stesso e deve far supporre il rimando ad un personaggio conosciuto, magari interno all'Academia

to pleasure. » Les Cyrénaïques disaient eux aussi que le plaisir attire à soi tous les êtres animés (εὐδοκητὴν πᾶσι ζῴοις). Cf. Diogène Laërce, *Vitae Philosophorum*, II, 87.

572 Sur les rapports entre Eudoxe et Platon, voir Gosling et Taylor 1982, p. 157–167. Sur Eudoxe, cf. Krämer 2004, p. 56–66 et p. 146–149.

573 Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1153b5. Selon Speusippe, la douleur d'une peine ne prouve pas la bonté du plaisir. Speusippe réfutait Eudoxe mais aussi d'autres partisans de l'hédonisme comme Aristippe.

574 Cette lecture du *Philèbe* comme une mise en scène de controverses au sein de l'Académie a été remise en question par Diès 1941, p. LVI-LVII : « Qui d'ailleurs pourrait, ayant lu le *Philèbe* et vu le rôle qu'y joue la conception de la vie mixte, se résoudre à ne faire, de cette pièce essentielle, qu'une réponse épisodique à une preuve subsidiaire de tel ou tel partisan récent du plaisir ? » (p. LVII ; seul un des arguments d'Eudoxe, par exemple, serait réfuté dans le dialogue) ; voir aussi Dixsaut 1999a, p. XI cité dans l'introduction de notre ouvrage, qui souligne, à juste titre, que nous n'avons pas affaire à un débat historique entre hédonistes et anti-hédonistes, ni, d'ailleurs, à une discussion scolaire (contrairement à Diès 1941, p. X : « le caractère scolaire de la discussion est indéniable, et le groupe d'assistants muets auquel il est fait allusion plus d'une fois nous confirme dans l'impression que le débat se tient entre le professeur et l'un de ses élèves devant une classe attentive »).

575 Gosling et Taylor 1982, p. 164.

576 Taylor 2001, p. 409.

> stessa. E proprio perché accademico, non può essere messo di fronte a Socrate con il suo nome, e diventa, coll' inventiva degna di un artista, Filebo.[577]

Nous ne partageons pas cette analyse car selon nous la force du personnage de Philèbe fabriqué par Platon consiste précisément à refuser le débat philosophique avec Socrate.

Le propos du *Philèbe* va plus loin. Bien entendu, comme l'analysent J.C.B. Gosling et C.C.W. Taylor, Platon ne peut pas ignorer la position hédoniste d'Eudoxe et de ses partisans, et les débats qu'elle a dû entraîner. Mais il ne s'agit pas pour Platon dans ce dialogue de distribuer les bons points entre hédonistes et anti-hédonistes, de se faire comme le dit A. E. Taylor le modérateur des débats qui se déroulaient au sein de son École. Il s'agit d'abord de se demander si faire du plaisir la valeur suprême dans l'existence est une attitude qui supporte de passer dans l'ordre du discours, non pas le discours de l'éloge et de la célébration, qui ne fait que prolonger l'adhésion vécue à la valeur plaisir, mais le discours de la théorisation, qui argumente et se défend des critiques éventuelles. Pour Socrate, il est impossible de ne pas faire du discours sur la vie de plaisir une *thèse*, seule façon de l'élire ou non comme principe de la vie la meilleure, seule façon de le mettre en question et de montrer qu'il ne peut être théorisé jusqu'au bout. Pour l'hédoniste qu'est Philèbe, rien de plus dangereux et de plus faux pour la vie même de plaisir que de la soumettre à tout examen critique, dans et par le *logos*[578]. Philèbe est donc, dans son refus de discuter avec le philosophe, tout a fait cohérent avec son hédonisme. Paul Friedländer voit dans le silence de Philèbe une position plus forte que celle de Calliclès qui a été conduit au silence après avoir permis de réfuter sa conception de la vie — même si cette réfutation ne l'a pas persuadé :

> We may remember how, in the *Gorgias*, Calliclès — prophet of the violent ego or, as Socrates interprets him, prophet of pleasure — must be defeated as soon as he ceases to be merely violent and permits his thesis of the « unlimited » pleasure principle to be analysed dialectically. Thus, it is clear what the silent presence of Philebos « means ». He is not the « weakest element of the dramatic structure ». For what is always silently present— through Philebos— is the rigid resistance of pure hedonism.[579]

Tandis que la vie philosophique trouve sa légitimité dans la mise à l'épreuve du *logos* argumentatif, la vie hédoniste d'un Philèbe ne peut exister que dans la pure pratique, le seul discours possible restant celui de l'éloge. Dès lors que cette

577 Migliori 1993, p. 53.
578 Cf. Delcomminette 2006a, p. 34–35.
579 Cf. Friedländer 1969, p. 309–310.

vie est soumise à l'épreuve du *logos* philosophique, son édifice s'écroule si elle n'accepte pas de modifications essentielles. Le silence de Philèbe tout au long du dialogue est des plus éloquents. Avec lui, l'hédonisme ne peut pas constituer une théorie qui puisse prétendre définir la vie humaine dans son essence. Mais il n'a cure de se justifier. C'est la raison pour laquelle S. Delcomminette voit dans Philèbe non un personnage historique, dont le nom serait dissimulé derrière celui de Philèbe, mais « un personnage *dramatique* dont le comportement ne prend sens que dans le contexte du dialogue » [580].

Citons ici l'analyse de Monique Dixsaut :

> Philèbe se retire de la discussion : le plaisir ne combat pas, il triomphe totalement (παντῶς νικᾶν ἡδονή, 12a7). Comme le dit Diomède à Aphrodite blessée par sa lance en la chassant du champ de bataille : « Cela ne te suffit pas de triompher des faibles femmes ? » (*Iliade*, V, 349). Le plaisir triomphe sans combattre, et s'il se mêle de lutter, il est vaincu. [581]

Le dialogue cherche à définir quelle est la vie humaine la meilleure, relativement à deux positions de départ rivales, et les passages méthodologiques sont là pour constituer le plaisir en objet pour le discours, car ce n'est que sur cette base que Philèbe pourra éventuellement être réfuté dans ses prétentions. C'est ce qui est indiqué au début, en creux, dans sa mise en scène qui instaure le silence de Philèbe et la parole donnée à Protarque. En outre, dans le cours du dialogue même entre Socrate et Protarque, le philosophe va mettre en action cette idée et faire du plaisir un objet de discours et de réflexion. On peut dire que ce qui est discuté tout au long du dialogue, c'est la *thèse* hédoniste. Mais cela ne veut pas dire que la recherche manque son but, l'hédonisme comme *thèse* ou théorie peut, seule, être objet de discussion et de réfutation [582]. Il s'agir de pouvoir interroger le choix de vie hédoniste afin de le faire évoluer pour concevoir la vie la meilleure pour l'homme, et de pouvoir penser ce que doit être un plaisir pour être un plaisir humain, de lui donner, par voie de conséquence, une autre place dans la vie que celle que lui donne Philèbe.

Le début du *Philèbe* peut alors se lire comme la prolongation de la façon dont Platon met en scène l'examen de la vie de plaisirs mené par Socrate et Calliclès dans le *Gorgias.* En tirant les leçons du silence de l'hédoniste Calliclès, Philèbe montrerait la force de sa position, et permettrait, par ailleurs, en passant la parole à Protarque, un examen véritable de la position hédoniste. Cette prolongation s'ancre en effet dans la réflexion menée dans le *Gorgias* sur la dialectique et la bonne façon de conduire une discussion. Elle s'ancre aussi dans le silence final de Calliclès, dont Philèbe tire l'entière leçon en évitant tout dialogue philosophique.

---

580 Delcomminette 2006a, p. 35.

581 Dixsaut 1999c, p. 40.

582 Cf. Delcomminette 2006a, p. 35.

Les transformations de l'affirmation de Philèbe en thèse hédoniste

Comment l'affirmation de Philèbe formulée par Socrate et approuvée par Philèbe au début du dialogue (11b4–6), est-elle peu à peu modifiée au cours du dialogue ?

Examinons les différentes étapes de cette « transformation » [583]. D'abord, Socrate donne d'emblée à la recherche un enjeu éthique auquel Philèbe ne prétendait même pas : à l'affirmation que le plaisir est bon pour tous les vivants (πᾶσι ζῴοις, 11b : terme très général, allant des plantes et des organismes les plus rudimentaires jusqu'à l'homme et même au-delà, si on pose que les dieux et les astres sont vivants), Socrate substitue, lorsqu'il définit le but de la recherche qu'il va mener en commun avec Protarque, l'exigence suivante :

> Maintenant chacun de nous entreprendra de faire apparaître un certain état et une certaine disposition de l'âme qui soit capable de *procurer à tous les hommes la vie heureuse* (ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν). [584]

Avec Socrate il ne s'agit plus seulement de déclarer que le plaisir est bon pour tout ce qui vit, mais de donner des raisons de l'identifier à cette disposition capable de rendre heureuse la vie humaine. C'est dans cette perspective, qui est déjà une manière de retravailler les enjeux de la compétition par rapport à l'affirmation première de Philèbe, que le philosophe, face à Protarque, va de plusieurs manières chercher à définir le plaisir en débordant la simple expérience du plaisant, de la jouissance éprouvée dans l'instant, grâce aux exigences spécifiques de la vie humaine. La définition du plaisir est plus large, elle intègre plus d'ingrédients que la pure actualité vitale de la jouissance : c'est cela qui va permettre à la critique de miner de l'intérieur la satisfaction que procure un plaisir au moment où on l'éprouve. À ce titre, ce travail d'élargissement de la définition du plaisir a une fonction polémique, elle prépare le terrain à la réfutation ; mais on peut aussi penser que cette définition intègre aussi une réflexion de Platon sur ce que doit être le plaisir pour être un plaisir humain, susceptible d'apporter du bonheur dans une vie humaine.

En tous cas, la manœuvre qui consiste à obliger Protarque à élargir sa définition du plaisir, et à y introduire d'autres paramètres que la seule expérience vécue du plaisant, est à l'œuvre dès le début du dialogue, dès qu'on entreprend de définir, sous le patronage d'Aphrodite, la nature du plaisir.

Ainsi, Protarque, sans signaler l'écart qu'il est en train de commettre par rapport à l'affirmation de Philèbe selon laquelle le plaisir est bon, affirme que pour Philèbe « le bien est le plaisir (ἡδονὴν εἶναι τἀγαθόν, 13b7) ». Par ces mots, Protarque réaffirme que pour lui le plaisir est identique au bien, si bien que les

583 Cf. Dixsaut 1999c, p. 34–35.
584 *Philèbe*, 11d4–6.

deux noms se recouvrent l'un l'autre. Cette reformulation est reprise par Socrate en 60a7–b1 : elle permet, de fait, de mettre en parallèle deux thèses, celle de la vie de plaisir et celle de la vie de réflexion, et de les opposer de façon exactement symétrique en présentant deux fins conçues chacune comme le bien suprême (le plaisir / la réflexion) [585] ; par voie de conséquence, elle permet de créer un véritable *agôn* entre ces fins*, agôn* qui met en question leur prétention respective d'être le bien.

En 19c7–9, Protarque rappelle que pour Philèbe le plaisir est la meilleure des choses humaines (τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον) ; il n'est plus simplement *bon* pour tout être vivant, aucun bien ne peut lui être préféré et il a une valeur suprême *pour l'homme*, ce qui, évidemment, place encore une fois la discussion sur le terrain éthique.

Enfin, en 60a7–b1, Socrate fait de Philèbe un véritable théoricien hédoniste :

> Philèbe affirme que le plaisir est, pour tous les êtres vivants, le but correct et ce à quoi tous doivent viser ; que, naturellement aussi, c'est en cela même que consiste le bien pour tous sans exception ; enfin, que les deux noms, bon et agréable, ne s'appliquent à bon droit qu'à une chose unique, une unique nature. [586]

Le plaisir est ici encore présenté comme absolument identique au bien. Tous les êtres animés cherchent le plaisir et *doivent le poser comme fin* à atteindre, ce que ne disait pas la première affirmation de Philèbe en 11b4–6. Il est une valeur universelle pour tous sans exception, hommes et animaux, bœufs ou chevaux [587]. C'est un argument utilisé par les théoriciens hédonistes de l'Académie, en particulier Eudoxe de Cnide [588]. Socrate a tout au long du dialogue cette reformulation en tête car elle lui permet de s'attacher dès le début de l'échange avec Protarque à démontrer la fausseté de l'identité du plaisir et du bien. Il « affirme que cela n'est pas un, mais deux, comme les noms, et que le bien et l'agréable ont une nature différente l'un de l'autre » [589]. Cette recherche implique de se demander ce qu'est le bien, et, corollairement, si un troisième terme peut être le bien (« s'il faut dire que le bien est le plaisir ou la réflexion,

585 Cf. livre VI de la *République*, en 505b, où Socrate opposait la thèse de la foule à celle des raffinés de façon parfaitement antithétique : « Pour la foule, le bien semble être le plaisir, alors que pour les raffinés, c'est la pensée (τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις) ».

586 *Philèbe*, 60a–b : Φιληβός φησι τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζῴοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τούτου στοχάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ τἀγαθὸν τοῦτ' αὐτὸ εἶναι σύμπασι, καὶ δύο ὀνόματα, ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἑνί τινι καὶ φύσει μιᾷ τούτω ὀρθῶς τεθέντ' ἔχειν·

587 *Philèbe*, 67b1–2

588 *Supra* p. 152

589 *Philèbe*, 60b1–3 : ἓν μὲν οὔ φησι τοῦτ' εἶναι, δύο δὲ καθάπερ τὰ ὀνόματα, καὶ τό τε ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν.

ou s'il existe un troisième autre terme » [590]), ce que Socrate et le jeune homme doivent faire avant de pouvoir réfléchir à une discrimination possible entre les plaisirs (il faut d'abord montrer que ni le plaisir, ni la réflexion, seuls, ne satisfont aux critères du bien).

Ainsi, c'est en reformulant la position de Philèbe, en lui faisant soutenir l'identité entre le plaisir et le bien [591], en parlant de « but correct » [592], que cette identité peut être mise en question dans l'*agôn* philosophique voulu par Socrate. En effet, il faut faire du plaisir une fin à atteindre, une valeur éligible — si nous devons tous tendre vers le plaisir, alors il devient une valeur éligible — pour pouvoir s'interroger sur sa légitimité, et chercher au nom de quels critères le choix du plaisir comme bien et fin suprême peut ou non être fait [593]. C'est alors seulement que la position de Philèbe devient dans le dialogue entre Socrate et Protarque objet de discours.

3.2 L'unité nominale du plaisir à l'épreuve de la dialectique

3.2.1 Les tentatives de Socrate pour établir la multiplicité du plaisir

Pour être à même de mettre en question la bonté du plaisir prônée par Philèbe, Socrate tente face à Protarque d'ébranler la place forte que constitue la vie de plaisir lorsqu'elle est *vécue* et que le sentiment de plaisir est simplement *éprouvé*. Il s'agit de faire sortir Protarque du sentiment d'immédiateté du plaisir, de la vitalité de sa jouissance et de son caractère absolu pour l'amener à reconnaître une distinction entre les plaisirs. Le philosophe doit faire en sorte d'élargir la définition de Protarque sur le plaisir et d'y introduire des éléments autres que la simple expérience du plaisant. En effet, si l'on s'en tient au caractère immédiat du plaisir, le sentiment éprouvé est toujours le même d'un plaisir à l'autre ; en tant que plaisir, un plaisir est toujours un plaisir. Contre cela, le discours ne peut rien. Or, pour le philosophe, penser le plaisir, c'est sortir du sentiment éprouvé de pure jouissance pour être à même de discuter de la vie de plaisir en se fondant sur une analyse de la nature du plaisir. La stratégie de Socrate

590 *Philèbe*, 14b3–4 : πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἤ τι τρίτον ἄλλο εἶναι.

591 Cf. ἡδονὴν εἶναι τἀγαθόν, 13b7 ; ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἑνί τινι καὶ φύσει μιᾷ τούτω ὀρθῶς τεθέντ᾽ ἔχειν, 60a10–b1.

592 Cf. σκοπὸν ὀρθόν, 60a7.

593 Nous ne disons pas que Philèbe aurait désavoué les reformulations de sa position tout au long de la discussion. Nous soulignons simplement que la position de Philèbe n'avait pas la forme d'une thèse, et qu'elle a échappé de cette façon au *logos* socratique. Dire que le plaisir est bon pour tout être vivant peut laisser la porte ouverte à d'autres choses bonnes, différentes du plaisir. Assurément, Philèbe pense que le plaisir est le bien suprême, qu'il est la fin la meilleure, mais nous pointons du doigt le fait que c'est Protarque ou Socrate qui explicitent au moyen de modifications ou de précisions l'affirmation première de Philèbe.

consiste alors à amener Protarque à cesser d'affirmer de façon tautologique l'unité du plaisir pour poser la multiplicité des plaisirs. Ce travail va s'opérer dès le début de la discussion par l'analyse de la nature du plaisir et des activités qui le font naître. Distinguer des plaisirs différents en raison de l'opposition entre ce qui les a suscités, doit alors permettre à Socrate, avec l'accord de Protarque, de les hiérarchiser, de les trier, d'en exclure certains pour en garder d'autres dans la vie la meilleure pour l'homme qu'il faudra élire.

Comment donc Socrate s'y prend-il pour faire sortir Protarque de cette affirmation du caractère absolu et universel du plaisir ?

Pour commencer, Socrate réfléchit sur la nature du plaisir, sa *phusis*. Le philosophe part d'un constat manifeste, la nature bigarrée du plaisir :

> Quant au plaisir, je sais combien il est bigarré, et, ainsi que je viens de le dire, c'est en commençant par lui qu'il nous faut réfléchir et examiner quelle est sa nature. En effet, à l'entendre ainsi simplement nommé, il forme une certaine unité, mais en réalité il a toutes sortes de formes, d'une certaine façon, dissemblables les unes des autres. Vois en effet : nous disons que l'homme débauché éprouve du plaisir, mais aussi que l'homme modéré éprouve du plaisir par le fait même d'être modéré ; que l'insensé, à son tour, plein d'idées et d'espoirs insensés, éprouve du plaisir, tandis que, inversement, l'homme réfléchi éprouve du plaisir par le fait même de réfléchir. Comment ne passerait-on pas à bon droit pour un insensé si l'on disait que chacun de ces deux types de plaisirs était semblable l'un à l'autre ?
>
> PROTARQUE. — C'est que ces plaisirs, Socrate, viennent de choses opposées ; pour autant, ils ne sont pas opposés les uns aux autres. Comment, en effet, un plaisir ne serait pas en vérité tout ce qu'il y a au monde de plus semblable à un plaisir ? [594]

Mais l'argument avancé par Socrate pour convaincre Protarque de la multiplicité des plaisirs échoue. Devant le même constat sur la diversité de l'origine des plaisirs, de leurs causes contraires, deux positions se font face :

— celle du philosophe pour qui la multiplicité de ce qui fait naître le plaisir entraîne une différence et une opposition des plaisirs entre eux. Le plaisir s'ex-

594 *Philèbe*, 12c4–e2 : τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον, καὶ ὅπερ εἶπον, ἀπ᾽ ἐκείνης ἡμᾶς ἀρχομένους ἐνθυμεῖσθαι δεῖ καὶ σκοπεῖν ἥντινα φύσιν ἔχει. Ἔστι γάρ, ἀκούειν μὲν οὕτως ἁπλῶς, ἕν τι, μορφὰς δὲ δήπου παντοίας εἴληφε καί τινα τρόπον ἀνομοίους ἀλλήλαις.᾽Ιδὲ γάρ · ἥδεσθαι μέν φαμεν τὸν ἀκολασταίνοντα ἄνθρωπον, ἥδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν · ἥδεσθαι δ᾽ αὖ καὶ τὸν ἀνοηταίνοντα καὶ ἀνοήτων δοξῶν καὶ ἐλπίδων μεστόν, ἥδεσθαι δ᾽ αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν · καὶ τούτων τῶν ἡδονῶν ἑκατέρας πῶς ἄν τις ὁμοίας ἀλλήλαις εἶναι λέγων οὐκ ἀνόητος φαίνοιτο ἐνδίκως; ΠΡΩ. Εἰσὶ μὲν γὰρ ἀπ᾽ ἐναντίων, ὦ Σώκρατες, αὗται πραγμάτων, οὐ μὴν αὐταί γε ἀλλήλαις ἐναντίαι. Πῶς γὰρ ἡδονή γε ἡδονῇ μὴ οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη, τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, πάντων χρημάτων;

poserait toujours à l'auto contradiction : la position de Socrate reposerait sur la nature contradictoire et défaillante du plaisir [595].

— celle de Protarque pour qui l'origine des plaisirs, si diverse soit-elle, ne définit pas la nature même du plaisir. Qu'il y ait une seule et même nature du plaisir alors que ceux qui l'éprouvent ont un caractère ou un naturel opposé — le débauché et l'homme modéré ; l'insensé et l'homme réfléchi — voilà qui, pour Protarque, n'a rien de paradoxal. Le plaisir en tant que tel reste un et imprenable : l'expérience de son unicité est fondamentale, et sa bigarrure n'est pas constitutive de ce qu'il est ; elle vient, en somme, de surcroît, sans rien changer au plaisir en soi. Si l'identité des plaisirs entre eux et l'unité absolue du plaisir est affirmée, c'est que l'argument de la diversité et de la multiplicité des plaisirs, s'il ne peut être nié lorsqu'on analyse la source d'où proviennent les plaisirs, n'entame en rien la vitalité du plaisir en tant que tel. En cela, Protarque est bien du côté de Philèbe et il franchit un pas de plus par rapport à Calliclès qui méprisait certains plaisirs par rapport à d'autres — comme les plaisirs du lâche et du débauché par rapport aux plaisirs du tyran. Sa position hédoniste paraît plus difficilement réfutable que celle de Calliclès car elle soutient l'égalité des plaisirs sans distinction.

Socrate ne ménage pas ses peines pour ébranler la position de Protarque. Il présente la définition de ce dernier comme une pure tautologie destinée à masquer la réalité du plaisir et la multiplicité qui le constitue. Pour renforcer son argument, Socrate s'appuie alors sur la dissemblance des couleurs entre elles, ainsi que des figures entre elles [596]. Il est indéniable qu'une couleur est une couleur ou qu'une figure est une figure, de même qu'un plaisir est un plaisir : mais il s'agit là pour Socrate d'une tautologie, et pas encore d'une réflexion juste sur la nature de la couleur, de la figure ou du plaisir ; or, on ne peut nier que, sous le rapport de la couleur, le blanc soit opposé au noir ou que, sous le rapport de la figure, une multitude de différences sépare une figure d'une autre. Ce n'est pas la nature d'un objet qui est la cause de sa couleur blanche ou noire, mais c'est l'objet qui reçoit cette couleur blanche ou noire. En tant qu'objet, l'objet n'est ni blanc, ni noir, c'est en tant que couleur qu'un objet blanc s'oppose à un objet noir. Or, il en est de même pour la nature du plaisir : il est impossible de nier sa multiplicité et d'affirmer son unité, alors que tout plaide en faveur de sa diversité. Protarque soutiendrait donc un argument très contestable en voulant

595 C'est ainsi que J.-F. Pradeau comprend le texte, insistant sur le fait que Socrate ne dit pas simplement que les plaisirs changent selon la disposition de qui les éprouve, mais souligne la nature contradictoire du plaisir : le philosophe ne soutient pas une thèse relativiste que le dialogue cherchera au contraire à dénoncer (Pradeau 2002a, p. 238, n. 8).

596 *Philèbe*, 12e2–13a4.

à tout prix réunir ce qu'il y a manifestement de plus opposé, comme le plaisir d'un homme licencieux et celui d'un homme modéré :

> Ne te fie donc pas à l'argument qui fait une unité de tout ce qu'il y a de plus opposé [597].

Mais ce deuxième argument, fondé sur l'observation manifeste de la différence des couleurs entre elles, des figures ou des plaisirs, ne parvient pas à remettre en cause la position de Protarque. Protarque ne voit pas dans la différence entre les couleurs une menace pour sa thèse. Il l'accepte car entre les couleurs il n'y a pas de différence de valeur [598] :

> Peut-être, mais en quoi cela peut-il faire du tort à notre argument ? [599]

Lorsqu'il s'agit de définir la couleur ou la figure, de même que lorsqu'il s'agit de définir le plaisir, il faut se référer à autre chose qu'à cette diversité visible, et reconnaître que, en tant que telle, leur nature est une. Assurément, un objet blanc s'oppose à un objet noir, mais le blanc et le noir ne sont qu'un sous le rapport de la couleur. Les conditions du plaisir peuvent être contraires : rien qui ne concerne pour Protarque la nature du plaisir dès lors qu'on l'éprouve. La *résistance* de Protarque permet de poser la question de l'unité et de la multiplicité du plaisir, et d'en saisir les enjeux. En posant l'unité (nominale) du plaisir, Protarque ne donne pas de prise à la pensée pour le saisir. Le plaisir échappe à la dialectique.

3.2.2 L'enjeu discursif de l'affirmation de la multiplicité du plaisir

Néanmoins, la tentative de Socrate pour faire en sorte que Protarque considère la multiplicité des plaisirs comme constitutive de leur nature peut paraître étonnante. En effet, Socrate adopte ici une position qui semble aller à l'encontre de sa démarche philosophique habituelle, telle qu'elle se constate dans les autres dialogues [600]. La dialectique, en effet, consiste à dépasser la diversité trompeuse du sensible pour rechercher l'être des choses. Le philosophe est amoureux des rassemblements qui consistent à réunir sous une même unité des éléments apparemment divers, ou des divisions qui consistent à partir

597 *Philèbe*, 13a1–2 : Ὥστε τούτῳ γε τῷ λόγῳ μὴ πίστευε, τῷ πάντα τὰ ἐναντιώτατα ἓν ποιοῦντι. Pour J.-F. Pradeau 2002a, p. 238–239 note 9, « il est probable que Socrate vise ainsi les opinions savantes qui défendent l'unité des choses opposées, et plus particulièrement la doctrine d'Héraclite, qui soutient précisément que l'unité du monde est le résultat d'une série d'oppositions et que son ordre résulte de la succession d'états contraires (…). À quoi Platon objecte que l'unité ne peut être regardée comme un produit ou un effet fortuit, mais bien comme une nature et une cause ». Voir aussi Pradeau 2002 (= 2002b), p. 57–61.

598 Cf. Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 171.

599 *Philèbe*, 13a5 : Ἴσως· ἀλλὰ τί τοῦθ' ἡμῶν βλάψει τὸν λόγον;

600 Cette analyse, ici remaniée, a fait l'objet d'une publication. Cf. Jouët-Pastré 2009c, p. 9–22.

d'une notion générique, à la diviser progressivement jusqu'à atteindre l'indivisible, c'est-à-dire la différence en deçà de laquelle aucune division n'est encore possible. Dans le *Phèdre*, Socrate rappelle la nécessité de savoir « mener vers une forme unique, grâce à une vision d'ensemble, les éléments disséminés de tous côtés, afin que, en définissant chaque chose, on rende manifeste ce sur quoi on souhaite chaque fois instruire » [601], ou « de pouvoir, à l'inverse, découper selon les espèces en suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne briser aucune partie, comme ferait un boucher sacrificateur maladroit [602] ».

Lorsque Socrate demande de définir une notion, généralement, ce sont ses interlocuteurs qui n'arrivent pas à dépasser les différences entre divers éléments du concret et qui font à tort de ces différences une différence de nature au lieu de les rassembler sous une même essence. Ainsi, dans le *Ménon*, Socrate demande à Ménon de définir la vertu ou l'excellence (cf. τί φῂς ἀρετὴν εἶναι; [603]). Ménon répond par l'énumération d'une multiplicité de vertus particulières [604] sans comprendre qu'il doit donner une réponse une qui puisse correspondre à une définition. Socrate, pour l'amener à comprendre alors la nécessité de trouver l'essence de la vertu réunissant tous les cas de vertus exposés par Ménon, fait un détour par l'exemple concret des abeilles. Il lui demande de définir l'*ousia* des abeilles en dépassant la multiplicité de leurs individualités —taille, poids, couleur différentes—, pour dégager une non-différence, un élément commun par quoi les abeilles, de l'une à l'autre, ne diffèrent nullement (72a–d). Ménon reconnaît que les différences visibles ne concernent en aucun cas l'être des abeilles, leur essence commune. Socrate invite alors Ménon à passer de l'« essaim de vertus (σμῆνός τι ἀρετῶν) » [605] qu'il a développé à l'essence de la vertu qui est

601 *Phèdre*, 265d : εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ.

602 *Phèdre*, 265e : τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. Sur ce texte, voir Dixsaut 2001, p. 103–132. « L'enlacement de l'un et du multiple est la structure même du discours et il en fonde deux usages également possibles. Le premier en joue pour faire surgir sans cesse des contradictions, ne cessant de dénoncer cette multiplicité imposée par le discours à une même chose, et posant alors l'alternative : ou bien toute identité est fictive, ou bien il ne faut pas parler mais simplement désigner. Le second cherche à comprendre comment l'enlacement doit s'opérer » (p. 107–108).

603 *Ménon*, 71d6.

604 *Ménon*, 71e1–72a5. Ménon, après avoir défini la vertu de l'homme et celle de la femme, affirme la diversité des vertus : « comme il existe une prodigieuse quantité d'autres vertus, on n'est pas embarrassé, au sujet de la vertu, pour dire ce qu'elle est : par rapport à chaque activité et à chaque âge, la vertu existe pour chacun de nous par rapport à chaque ouvrage. Et de même, Socrate, à mon avis, pour le vice (Καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅ τί ἐστιν· καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν· ὡσαύτως δέ, οἶμαι, ὦ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία) ».

605 *Ménon*, 72a7.

une et qui réunit sous un même nom et une même forme ces exemples de vertus différents. Or, dans ce dialogue, Socrate prend aussi l'exemple de la couleur et de la figure pour faire réfléchir Ménon sur la multiplicité des cas concrets — la palette des couleurs est immense, les figures sont innombrables —, qui ne doit pas nous empêcher de réunir leur diversité sous une même essence et d'être ainsi à même de répondre à la question : qu'est-ce qu'une couleur ? / qu'est-ce qu'une figure ?:

> SOCRATE. — Quelle est donc cette chose qu'on appelle *figure* ? Essaie de le dire. Si tu répondais à celui qui t'interroge ainsi, sur la figure ou la couleur : « je ne comprends pas ce que tu veux, mon ami, et je ne sais pas ce que tu veux dire ! », sans doute s'étonnerait-il et dirait-il : « ne comprends-tu pas que je cherche ce qu'il y a d'identique en toutes ces choses ? Serais-tu aussi incapable de répondre, Ménon, si on te posait la question suivante : dans le rond, dans le droit, et dans tout ce que tu appelles *figures*, quelle est cette chose identique en toutes ? » [606]

La communauté de nom entre les diverses couleurs — elles portent toutes le nom de « couleur » — ou les diverses figures — elles portent toutes le nom de « figure » — renvoie en réalité à une nature identique présente dans tous les cas particuliers. Il en est de même pour la communauté de nom entre les diverses vertus.

Si l'on revient maintenant au *Philèbe*, et si l'on suit l'argument de Socrate développé dans le *Ménon*, il apparaît que c'est Protarque qui soutient la nécessité de réunir la multiplicité des plaisirs sous une même nature, de même que la diversité des couleurs et des figures ne peut signifier une différence de nature des couleurs entre elles ou des figures entre elles. La communauté de leur nom est le signe d'une identité de nature. Définir la couleur, la figure ou le plaisir revient donc à chercher cette chose identique en ces cas particuliers. Protarque paraît ainsi répondre à l'exigence de Socrate posée dans le *Ménon*, et s'il admet une diversité entre les plaisirs, il souligne que cette diversité est étrangère au plaisir en tant que plaisir. Rien ici qui doive choquer le Socrate du *Ménon* ; dans le *Philèbe*, pourtant, le philosophe trouve insensé de considérer comme semblables les plaisirs entre eux, si bien que, si Protarque refuse de faire un pas en avant et d'admettre la diversité des plaisirs, ils penseront et parleront

---

606 *Ménon*, 74e11–75a6 : ΣΩ. Τί ποτε οὖν τοῦτο ὄνομά εστιν τὸ σχῆμα; Πειρῶ λέγειν. Εἰ οὖν τῷ ἐρωτῶντι οὕτως ἢ παρὶ σχήματος ἢ χρώματος εἶπες ὅτι,᾿Αλλ᾿ οὐδὲ μανθάνω ἔγωγε ὅ τι βούλει, ὦ ἄνθρωπε, οὐδὲ οἶδα ὅ τι λέγεις, ἴσως ἂν ἐθαύμασε καὶ εἶπεν · Οὐ μανθάνεις ὅτι ζητῶ τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταὐτόν; Ἢ οὐδὲ ἐπὶ τούτοις, ὦ Μένων, ἔχοις ἂν εἰπεῖν, εἴ τίς σε ἐρωτῴη · Τί ἐστιν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἃ δὴ σχήματα καλεῖς ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν; Sur ce texte, cf. Maiatsky 2005, p. 211–214.

précisément comme ceux qui sont les plus faibles et les plus novices en matière de raisonnements (οἱ πάντων φαυλότατοί τε καὶ περὶ λόγους ἅμα νέοι [607]).

Comment comprendre cet apparent renversement de position philosophique [608] qui amène Socrate à refuser une nature identique à des plaisirs différents, voire opposés ?

Analysons de près la position de Protarque qui, en fait, ne répond qu'en apparence aux exigences socratiques des dialogues antérieurs au *Philèbe.*

Dans l'exigence socratique de la recherche d'une unité à partir d'une multiplicité, il y a une exigence de conceptualisation et d'abstraction. Dire qu'une multiplicité de choses se définit par *x*, c'est arriver, à partir de cas particuliers à une abstraction qui permet d'en définir l'identité. Rechercher l'*ousia* des choses, c'est dépasser les cas concrets, et cela ne va pas de soi, ce dont, d'ailleurs témoigne Ménon, après avoir proposé trois définitions de la vertu successivement réfutées :

> Mille fois, cependant, j'ai fait quantité de discours sur la vertu, devant bien des gens, et fort convenablement, du moins je le pensais. Mais maintenant je suis absolument incapable de dire ce qu'elle est. [609]

Chercher ce qu'est le beau, comme dans l'*Hippias majeur*, l'amitié, comme dans le *Lysis*, la vertu, comme dans le *Ménon*, la piété, comme dans l'*Euthyphron*, c'est à chaque fois chercher ce qui permet à divers éléments de participer à la même réalité : c'est une recherche difficile (conduisant souvent à l'aporie), qui demande une capacité d'abstraction et de conceptualisation. Dans le *Lachès*, Socrate demande à son interlocuteur ce qu'est le courage, non seulement des hoplites, mais aussi des cavaliers et de tous les soldats ; non seulement des soldats, mais aussi des hommes confrontés aux dangers de la mer, des hommes face à la maladie, à la pauvreté, à la vie politique, *etc.*

> Tous ces hommes sont courageux, mais les uns possèdent le courage devant les plaisirs, les autres devant les souffrances, d'autres devant les passions, d'autres encore devant les choses à craindre. [610]

Ce que le philosophe demande ici de rechercher, c'est ce que Victor Goldschmidt appelle *le précepte d'unification* : « il s'agit de ramener la multiplicité des images

607 Cf. *Philèbe*, 13c9–d1.

608 Ce renversement d'orientation philosophique de la part du philosophe est soutenu par certains commentateurs. Ainsi, Gosling 1975, p. 74 : « For evidence this is an explicit rejection of earlier methods compare the wording here, especially d8–13a5, with *Republic* 435a–b, *Hippias Major* 299d and *Meno* 72–5, esp. 74c ».

609 *Ménon*, 80b : Καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἴρηκα καὶ πρὸς πολλούς, καὶ πάνυ εὖ, ὥς γε ἐμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδ' ὅ τί ἐστιν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν.

610 *Lachès*, 191d–e : ἀνδρεῖοι μὲν πάντες, οὗτοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ' ἐν λύπαις, οἱ δ' ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ' ἐν φόβοις τὴν ἀνδρείαν ἔκτηνται.

à l'unité de la forme »[611]. Il faut dépasser toutes les situations particulières de courage. L'unité de la forme est de l'ordre de l'intelligible, alors que la multiplicité des actes de courage dans des situations différentes est du domaine du sensible.

Or, dans le *Philèbe*, Protarque conçoit la nature unique du plaisir comme une évidence concrète. Qu'un plaisir soit semblable à un autre plaisir, quelle que soit son origine, la forme qu'il a, les conséquences qu'il peut avoir, quel que soit le tempérament ou les dispositions de celui qui l'éprouve, voilà qui, pour lui, va de soi. On peut donc se demander si dire qu'un plaisir est un plaisir, n'est pas dans sa bouche une simple tautologie. En d'autres termes, Protarque n'élèverait pas le plaisir à la hauteur d'un définition lorsqu'il dit parle du plaisir *en tant que tel*, du plaisir *en soi* (cf. 12d8–e1)[612]. De fait, ce qu'il appellerait le plaisir en tant que plaisir ne serait rien d'autre que le sentiment éprouvé du plaisir dans chaque cas particulier, et c'est ce que Socrate comprend très bien. Pour Protarque, la nature du plaisir renvoie tout naturellement à l'expérience que l'on en fait à chaque fois ; dans chaque cas, il se vit, il s'éprouve, et, en ce sens, tout plaisir est toujours un plaisir, quelle que soit sa source. Ainsi, lorsque Protarque parle du plaisir en tant que tel, du plaisir en soi, il ne définit pas ce qu'est le plaisir au sens où peut l'entendre le philosophe (le plaisir *en soi*, l'être du plaisir qui le définit, la forme intelligible du plaisir), il ne dépasse pas la multiplicité de ses manifestations, il reste à leur niveau, sans jamais dépasser l'expérience première du plaisir. De fait, Protarque ne dépasse pas l'opinion sur le plaisir pour accéder à son être (ce que le philosophe fera plus tard[613]), il se referme complètement sur le sentiment de jouissance, c'est-à-dire sur l'expérience la plus immédiate, qui n'a besoin d'aucun discours pour être vécue. En d'autres termes, Protarque adopte ici la position de Philèbe.

C'est précisément de cette position que Socrate veut le faire sortir. Le philosophe ne peut pas discuter s'il a affaire à un second Philèbe —un Philèbe qui certes n'est pas muet, mais qui s'en tient à l'expérience du plaisir et dont la position empêche une réflexion véritable sur le plaisir. L'expérience du plaisir est en effet auto-suffisante, elle n'a besoin de rien d'autre pour se vivre, pas

611 Goldschmidt 1947, p. 40.

612 Cf. Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 173 : Protarque est tombé dans un piège sophistique, « il ne dépasse pas le simple donné des ὄνομα, d'un λόγος dépourvu de perspective et de signification concrète. En renvoyant à l'ἡδονή comme telle, on n'a encore rien dit sur la chose : on s'est contenté de mentionner le nom qui sert à désigner ».

613 Cette analyse nécessaire de la multiplicité des plaisirs n'empêchera pas le philosophe, un peu plus loin, de faire de la recherche de l'unité la condition de possibilité de la découverte des différences. À partir de 51d, Socrate, à propos des plaisirs vrais, reprendra cette question de l'unité d'une multiplicité. Cf. Delcomminette, 2006a, p. 41–42. Socrate essaiera au cours de la discussion (cf. 32a–36c) de donner une définition conceptuelle du plaisir : c'est la réplétion d'une déperdition. Sur cette définition, voir Van Riel 1999b, p. 299–314, et plus bas notre analyse p. 195.

même de conscience ou de mémoire car il est inutile de mesurer un plaisir à un autre. Elle est toujours incontestable, même si elle est un mirage. Protarque renchérit sur cette position en affirmant que dans la vie de plaisir point n'est besoin de réflexion, de calcul, d'intellection, tant que l'on a la jouissance dans son intégralité :

> Si j'avais la jouissance, j'aurais tout (21b2–3) [614].

Pour pouvoir faire du plaisir un objet de discours, il faut donc sortir de la tautologie dans laquelle Protarque se cantonne et admettre une distinction entre les plaisirs. L'enjeu est de taille : déloger Protarque de sa position, c'est lui faire tenir une autre affirmation que celle de Philèbe, et c'est rendre possible la discussion sur l'identité du plaisir et du bien. Il n'y a donc pas, dans ce passage, de renversement de position de la part du philosophe qui nierait l'existence du plaisir en soi [615] — l'unité du plaisir n'a pas pour lui la signification que lui donne Protarque. Mais Socrate ne peut, en s'en tenant à l'expérience des plaisirs, comme le fait Protarque, parler légitimement de nature commune entre les plaisirs. Il doit être dialecticien, et faire surgir la multiplicité là où, apparemment, il y avait unité. C'était déjà le sens de l'ascension érotique dans le *Banquet* [616] : Erôs est celui qui a la puissance de dépasser le multiple pour aller vers l'un, il ne se satisfait pas de la multiplicité, et pas davantage de l'unité : fils de Pénia, à jamais inassouvi, il réclame l'un quand on lui donne du multiple et du multiple quand on lui donne de l'un, « puisque rien de ce qui est donné ou posé comme tel ne peut être vraiment compris » [617]. Dans les *Lois*, l'Athénien insiste aussi sur le va et vient nécessaire entre unité et multiplicité pour penser dialectiquement les choses :

> Ainsi donc, qu'assurément ils [la prudence et le courage] diffèrent et sont deux, tu viens, toi, de le recevoir de moi par ce raisonnement ; mais qu'ils soient une seule et même chose, à toi maintenant de me payer en retour ; et réfléchis à la manière de me dire comment ce qui est quatre peut bien être une chose unique, et trouve bon que moi, quand tu m'auras montré que c'est un, je te fasse voir en retour comment cela est quatre [618] !

614 *Gorgias*, 21b2–3 : πάντα γὰρ ἔχοιμ᾽ ἂν που τὸ χαίρειν ἔχων.

615 Cf. Dancy 1984, p. 168–169. Voir aussi Delcomminette 2006a, p. 41.

616 *Banquet*, 209e–210a.

617 Dixsaut 2001, p. 131. M. Dixsaut insiste sur la nécessité de ne pas parler de méthode dialectique, sans réfléchir à ce que cela peut signifier chez Platon : « Cette irruption de l'erôs propre à Socrate devrait au moins pousser à réfléchir au fait que la dialectique n'est pas une "méthode" au sens où nous entendons ce mot et que l'image d'une méthodologie dialectique est une mauvaise image puisqu'elle la coupe de ce qui en est l'origine : le désir de comprendre, le désir du dialecticien » (p. 131–132).

618 *Lois*, XII, 964a1–5 : Ἧι μὲν τοίνυν ἐστὸν διαφόρω καὶ δύο, σὺ παρ᾽ ἐμοῦ ἀπείληφας τῷ λόγῳ· ᾗ δὲ

Celui qui reçoit le multiple doit réfléchir à la manière de le rendre unifié et celui qui reçoit l'un doit réfléchir à la manière de le rendre multiple [619]. Ce va et vient, Socrate lui-même le réclame dans le *Philèbe* en 15d4–8 :

> Nous déclarons, je pense, que cette identité de l'un et du multiple opérée par le discours rôde partout autour de chaque chose qu'à chaque fois nous disons, aussi bien jadis qu'à présent, et que cela ne cessera jamais et n'a pas commencé aujourd'hui, mais que, à ce qui m'apparaît, c'est en nous une propriété immortelle et indépassable des discours eux-mêmes. [620]

Protarque, lui, par sa tautologie, ne semble pas même permettre ce va et vient entre l'un et le multiple, nécessaire pour définir véritablement le plaisir. Il campe dans une position qui freine toute pensée dialectique. Et pourtant, même s'il se sent touché par le portrait que Socrate vient de dresser des jeunes et de leur rapport au *logos* [621], il montre son intérêt pour le *logos* philosophique. Il souhaite en effet donner au philosophe la direction de la discussion :

> S'il existe une manière ou un moyen d'éloigner avec bienveillance de notre discussion une telle source de trouble, et de lui trouver une route plus belle, afin qu'elle se poursuive, mets y toute ton ardeur et nous te suivrons de concert autant qu'il est possible, car la question présente, Socrate, n'est pas une mince affaire ! [622]

L'hédoniste Protarque, conscient de l'importance du sujet de la discussion, consent à ouvrir la voie à la dialectique — ce que l'hédoniste Philèbe par son silence interdit bel et bien, et ce que Calliclès refusait de faire. Il s'agit d'écarter le trouble dans lequel l'hédoniste cherchant à définir le plaisir pourrait être plongé, la dimension affective du discours étant une composante inhérente au *logos* lui-même [623].

ἓν καὶ ταὐτόν, σὺ πάλιν ἀπόδος ἐμοί. Διανοοῦ δὲ ὡς ἐρῶν καὶ ὅπῃ τέτταρα ὄντα ἕν ἐστι, καὶ ἐμὲ δὲ ἀξίου, σοῦ δείξαντος ὡς ἕν, πάλιν ὅπῃ τέτταρα.

619 Ce va et vient peut être le fruit du dialogue de l'âme avec elle-même. Cf. *Théétète*, 189e–190a .

620 *Philèbe*, 15d : φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. Καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσεταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν·

621 Cf. *Philèbe*, 16a4–6 : « Ne vois-tu pas, Socrate, le nombre que nous sommes, et tous jeunes ? N'as-tu pas peur que, ensemble avec Philèbe nous te tombions dessus, si tu nous insultes ? » (Ἆρ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὁρᾷς ἡμῶν τὸ πλῆθος, ὅτι νέοι πάντες ἐσμέν, καὶ οὐ φοβῇ μή σοι μετὰ Φιλήβου συνεπιθώμεθα, ἐὰν ἡμᾶς λοιδορῇς ;)

622 *Philèbe*, 16a–b : εἴ τις τρόπος ἔστι καὶ μηχανὴ τὴν μὲν τοιαύτην ταραχὴν ἡμῖν ἔξω τοῦ λόγου εὐμενῶς πως ἀπελθεῖν, ὁδὸν δέ τινα καλλίω ταύτης ἐπὶ τὸν λόγον ἀνευρεῖν, σύ τε προθυμοῦ τοῦτο καὶ ἡμεῖς συνακολουθήσομεν εἰς δύναμιν· οὐ γὰρ σμικρὸς ὁ παρὼν λόγος, ὦ Σώκρατες.

623 Cf. Casertano 1999, p. 416 : « le discours n'est pas un fait purement logique, mais envisage en profondeur et de façon indissociable les sphères de la sensibilité et de l'affectivité. Construire

Le philosophe essaie alors d'ébranler l'identité entre plaisir et bon. En mettant en question l'affirmation de Protarque selon laquelle « le plaisir est bon », le philosophe lui demande de réfléchir sur ce qui peut le faire sortir de sa tautologie (le plaisant est plaisant), dès lors qu'il considère que certains plaisirs sont contraires à d'autres. Car s'il acceptait de penser que cette opposition entre certains plaisirs, comme ceux de l'homme privé de raison et ceux de l'homme raisonnable, affectait la nature même du plaisir, il reconnaîtrait que tout plaisir n'est pas bon, et ce serait le point de départ possible d'une classification entre les plaisirs. Ce serait le point de départ d'une possible division des plaisirs, qui conduirait à une possible distinction entre plaisirs vrais et plaisirs faux. Mais la contestation de Socrate sur l'identité entre plaisir et bien n'amène pas davantage Protarque à changer de position. Pour Protarque, le plaisir est le bien, il y a identité entre eux, et la contrariété entre les plaisirs n'affecte pas la nature du plaisir : il est donc impossible de distinguer entre bons plaisirs et mauvais plaisirs. C'est toujours la même affirmation : le plaisir *en tant que plaisir* est semblable au plaisir.

On voit bien ici qu'il devient indispensable pour Socrate de convaincre Protarque de sortir de la tautologie dans laquelle il s'enferme, sans quoi la réflexion sur la vie de plaisir, de sagesse ou de leur mélange, est absolument impossible. En l'absence d'avancée de la part de Protarque, la discussion ne peut avoir lieu. Il n'y a plus entre les interlocuteurs cette *homologia* nécessaire au bon déroulement du dialogue. La pensée n'est plus en mouvement, elle n'a plus l'élan qui doit la caractériser. En somme, il n'y a plus de pensée. Le passage en 13c–d va dans ce sens : Socrate, après avoir demandé à Protarque d'admettre que les plaisirs sont dissemblables les uns des autres et essuyé un refus de la part de celui-ci, s'exclame alors :

> Nous *sommes alors reconduits à la thèse antérieure*, Protarque : nous dirons qu'aucun plaisir n'est différent d'un autre plaisir, mais qu'ils sont tous semblables. [624]

Pour le philosophe, il n'y a plus aucun mouvement, plus aucun élan dans le raisonnement :

> Nous penserons et parlerons précisément comme ceux qui sont les plus faibles et les plus novices en matière de raisonnements. [625]

---

un raisonnement implique toujours, dans une perspective gorgienne, un engagement émotionnel ».

624 *Philèbe*, 13c : πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν φερόμεθα λόγον, ὦ Πρώταρχε, οὐδ' ἄρα ἡδονὴν ἡδονῆς διάφορον, ἀλλὰ πάσας ὁμοίας εἶναι φήσομεν.

625 *Philèbe*, 13c–d : πειρασόμεθα δὲ καὶ ἐροῦμεν ἅπερ οἱ πάντων φαυλότατοί τε καὶ περὶ λόγους ἅμα νέοι.

Pour relancer cette pensée du plaisir et faire accepter le principe de la division des plaisirs, Socrate va alors changer de perspective et inverser les rôles. En effet, d'une part, il décide de faire porter la discussion sur « la réflexion, la science et l'intellect (φρόνησίς τε καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς) », et tout ce qu'il considère comme des biens, d'autre part il sera désormais celui qui est interrogé. Il souhaite établir une analogie entre la multiplicité des sciences, leur contrariété interne, qu'il soutient, et la multiplicité des plaisirs, leur contrariété interne, qu'il veut faire admettre. Or, il réussit sur ce point, soulignant l'absurdité (ἀλογία)[626] d'un *logos* qui affirmerait le caractère semblable des sciences entre elles, alors même qu'elles apparaissent dissemblables les unes aux autres. Protarque est en effet convaincu de la nécessité d'un *logos* plein de raison :

> Ce qui me plaît, en tout cas, c'est de mettre sur le même plan ton argument et le mien : de même que les plaisirs sont multiples et dissemblables, de même les sciences sont multiples et dissemblables.[627]

Il semble que la position de Protarque ait enfin évolué, même si la reconnaissance que fait Protarque de l'argument de Socrate ne paraît se situer que sur un plan affectif (« *ce qui me plaît*, en tout cas, c'est de mettre sur le même plan ton argument et le mien »). Il est heureux de voir que Socrate n'affirme pas la supériorité pure et simple de la science et de la réflexion sur le plaisir et reconnaît dès lors l'absurdité à s'en tenir à la nature unique des plaisirs, comme celle des sciences, et à la nécessité de sauver le *logos.* Pourtant, on voit bien que Socrate ne tient pas à insister sur l'analogie qu'il vient de dresser entre les sciences et les plaisirs : « Alors Protarque, ne dissimulons pas la diversité de mon bien ni celle du tien[628] ! » Socrate montre que la science a de nombreuses espèces, mais, comme certains commentateurs l'ont fait remarquer[629], il ne suggère en aucun cas que cette multiplicité suppose que certaines soient bonnes et d'autres mauvaises (du reste, il ne l'admettra pas, mais il divisera les sciences selon leur degré de bonté[630]). Ce qui importe au philosophe, c'est de rechercher la vérité sur le bien véritable et sa définition, avec Protarque à ses côtés[631]. S'en tenir à l'unicité du plaisir, et dire, tout d'un bloc, que le bien, c'est le plaisir, c'est rendre impossible ce questionnement fait de concert sur le bien véritable.

---

626 Cf. *Philèbe*, 14a5.

627 *Philèbe*, 14a : τό γε μήν μοι ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγου ἀρέσκει· πολλαὶ μὲν ἡδοναὶ καὶ ἀνόμοιοι γιγνέσθων, πολλαὶ δὲ ἐπιστῆμαι καὶ διάφοροι.

628 *Philèbe*, 14b1–2 : τὴν τοίνυν διαφορότητα, ὦ Πρώταρχε, [τοῦ ἀγαθοῦ] τοῦ τ' ἐμοῦ καὶ τοῦ σοῦ μὴ ἀποκρυπτόμενοι.

629 Cf. Löhr 1990, p. 19 ; Migiori 1993, p. 68–69 ; Delcomminette, 2006a, p. 48.

630 *Philèbe*, 55d–57e.

631 Cf. *Philèbe*, 14b7–8 : « c'est pour ce qu'il y a de plus vrai que nous devons lutter tous les deux (τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω) ».

Pour amener Protarque à reconnaître plus profondément [632] une contrariété interne entre certains plaisirs qui ne serait pas seulement liée à des conditions « extérieures » (leurs sources par exemple), Socrate va diriger la discussion sur ce que peut être une vie de plaisir *pour l'homme.* Cette orientation de la réflexion conduira Protarque à prendre de la distance par rapport à son affirmation première et à admettre une distinction entre plaisirs bons et plaisirs mauvais. Le dialogue va donc poser une question éthique pour penser la vie de plaisir : que doit être un plaisir pour qu'il soit humain ?

Or, cette orientation nécessaire de la réflexion sur la vie de plaisir est précédée d'un détour méthodologique, dû à la position de Protarque sur le plaisir. Il repose sur la volonté du philosophe de faire prendre conscience à Protarque qu'il ne faut jamais passer de l'un au multiple et du multiple à l'un d'emblée, directement, sans déterminer les intermédiaires qui conduisent de l'un à l'autre. Cette réflexion va passer par un examen de la dialectique. Essayons de comprendre en quoi ce détour par la dialectique est une des conditions essentielles pour faire de la vie de plaisir un objet de pensée et de discussion.

3.2.3 Le détour méthodologique par la dialectique

Pourquoi réfléchir sur l'un et le multiple ?

Ce détour méthodologique porte d'abord, nous l'avons dit, sur une réflexion sur l'un et le multiple. Il s'agit de savoir comment mener cette réflexion, et cette méthode doit absolument faire l'objet d'un accord entre les deux interlocuteurs :

> Voici donc le principe [633] auquel il faut que nous donnions une assise encore plus ferme en nous mettant d'accord à son sujet. [634]

Socrate se demande comment une chose peut porter un même nom et être dans le même temps multiple :

> Dire que l'un est multiple et que multiple est un, c'est en effet dire quelque chose de merveilleux ; et il est facile de faire des objections à celui qui affirmerait l'une ou l'autre de ces deux propositions [635].

Cette interrogation s'appuie sur l'échange qui vient d'avoir lieu entre Socrate et Protarque : le plaisir porte un seul et même nom, et pourtant il recouvre une multiplicité, voire une contrariété de plaisirs ; et il en va de même pour la science : c'est ce sur quoi tous deux se sont finalement accordés. Or, il est facile

632 Jusque là « il lui plaisait » de voir les sciences mises sur le même plan que les plaisirs (14a7–8).

633 Nous reprenons ici la traduction d'A. Diès pour le terme τὸν λόγον (Diès 1941, p. 6). L. Robin préfère traduire ce terme par « la thèse » (Robin 1950, p. 554).

634 *Philèbe*, 14c1–2 : τοῦτον τοίνυν τὸν λόγον ἔτι μᾶλλον δι' ὁμολογίας βεβαιωσώμεθα.

635 *Philèbe*, 14c8–10 : ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν, καὶ ῥᾴδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ τούτων ὁποτερονοῦν τιθεμένῳ.

de tomber dans l'éristique si l'on ne réfléchit pas à la façon correcte de pouvoir passer de l'un à l'autre. Socrate, précisément, avait fait ce reproche à Protarque en 13d4–6 en critiquant fortement sa manière de raisonner :

> Si, pour t'imiter, j'osais me défendre en affirmant que le plus dissemblable est ce qu'il y a de plus semblable au dissemblable, je serais à même de soutenir le même langage que toi ; nous passerions pour plus novices qu'il ne convient et notre argument irait se briser et se perdre. [636]

Socrate critique à la fois les jeunes gens qui font un usage éristique de la structure du langage lui-même [637], en jouant sur l'identité de l'un et du multiple (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλά [638]) qui existe dans tout *logos*, et « les savants d'à présents » qui « font "un" plus vite ou plus lentement qu'il ne faudrait et, après l'un, posent tout de suite l'infini ; quant aux intermédiaires, ils les ignorent, alors que les respecter est ce qui distingue, en nos discussions, la manière dialectique de la manière éristique » [639]. Ces savants ne savent pas diviser. S'ils vont immédiatement de l'unité à l'illimité, c'est que pour eux l'unité a pour unique contenu une pluralité indéterminée d'individus et qu'ils ignorent les différentes espèces entre lesquelles les individus pourraient se distribuer.

Socrate écarte dans un premier temps l'interprétation que donne Protarque de la proposition selon laquelle on peut dire que l'un est multiple est que le multiple est un. Protarque prend en effet l'exemple du « moi » qui par nature est un, mais qui est en même temps composé de plusieurs « moi » opposés les uns aux autres : on est ainsi à la fois grand et petit, lourd ou léger [640]... Or, cette interprétation est rejetée par le philosophe car elle repose sur des oppositions qu'il considère comme « puériles, faciles et faisant grandement obstacle aux discussions de ceux qui s'en emparent [641] ». Le refus de cette interprétation se fonde sur des oppositions que l'on peut voir dans le sensible, et peut ainsi renvoyer aux exemples des contraires développés dans le *Phédon* [642]. L'unité que la division divise n'est pas celle « des choses qui naissent et périssent » [643] : dans

636 *Philèbe*, 13d : σε μιμούμενος ἐγὼ καὶ ἀμυνόμενος ἐὰν τολμῶ λέγειν ὡς τὸ ἀνομοιότατόν ἐστι τῷ ἀνομοιοτάτῳ πάντων ὁμοιότατον, ἕξω τὰ αὐτὰ σοὶ λέγειν, καὶ φανούμεθά γε νεώτεροι τοῦ δέοντος, καὶ ὁ λόγος ἡμῖν ἐκπεσὼν οἰχήσεται.

637 *Philèbe*, 15d–16a.

638 *Philèbe*, 15d3–4.

639 *Philèbe*, 17a1–5 : ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, [καὶ πολλὰ] θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

640 *Philèbe*, 14c11–d3.

641 *Philèbe*, 14d7–8 : παιδαριώδη καὶ ῥᾴδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια ὑπολαμβανόντων.

642 *Phédon*, 101a–101b. Voir aussi *Parménide* 129–130a où Socrate critique Zénon parce qu'il n'envisage les oppositions de l'un et du multiple que dans les objets visibles.

643 *Philèbe*, 15a1–2 : τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων.

ce domaine toute discussion est superflue [644]. Dans le *Parménide* déjà, Socrate affirme qu'il est méprisable de se plaire à aligner de tels paradoxes puérils s'il s'agit des choses individuelles en devenir ; ce qui, en revanche, serait étonnant, serait que les formes elles-mêmes présentent de tels paradoxes (128e–130a) [645]. Dans le *Philèbe*, le philosophe va dans le même sens : il faut poser comme unité des formes intelligibles, telles que « l'homme un, le bœuf un, le beau un et le bien un [646] » et examiner la controverse (ἀμφισβήτησις) passionnante qu'elles font naître quand on s'intéresse à leur division.

De fait, si le philosophe s'intéresse à ces unités, c'est pour examiner leur nature d'unité inébranlable lorsqu'« elle se trouve dans les choses qui deviennent et sont illimitées ». Il s'agit de comprendre ce que devient dès lors cette unité, s'il est possible qu'elle se disperse et se multiplie ou soit entièrement séparée d'elle-même. Ces questions sont liées en réalité à l'examen sur le plaisir que souhaite mener Socrate. En effet, si l'on reprend notre analyse, on voit que Philèbe faisait du plaisir un illimité, et que Protarque, lorsqu'il insistait sur l'unité du plaisir en tant que plaisir ne permettait pas non plus qu'on y introduise quelque limite que ce soit. Face au constat de départ de la multiplicité des plaisirs, Protarque a d'emblée clamé l'unité du plaisir ; il a sans intermédiaire posé que le plaisir était un et identique, monadique en somme. Par suite, la multiplicité est restée indéterminée, pur illimité, et l'unité ainsi posée sans médiation n'est alors qu'une formule vide, une tautologie, qui résiste à la division dialectique et donc ne peut ni être examinée, ni être comprise [647]. Pour le philosophe, c'est ce qui empêche de réfléchir correctement sur le plaisir : faire accepter la division dialectique sur un objet tel que le plaisir (même si plus tard elle ne sera pas menée), c'est se donner les moyens de penser la vie de plaisir et de l'évaluer. C'est ramener l'unité indéterminée du plaisir à une unité réelle pour pouvoir la diviser, et donc substituer à de l'indéterminé une multiplicité nombrée, déterminée, qui donnera un contenu à l'unité et en fera une unité réelle. Le philosophe veut faire de l'indétermination initiale du plaisir une multiplicité de plaisirs qui permette de penser ce qu'est le plaisir en le structurant et en faisant apparaître une gamme de plaisirs qui pourront être distingués et hiérarchisés [648].

---

644 *Philèbe*, 15a3 : συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν, « nous venons de convenir qu'il ne faut pas réfuter ».

645 Sur le parallèle entre le *Philèbe* et le *Parménide* pour ce passage, cf. Frede 1993, p. XX-XXI.

646 *Philèbe*, 15a4–6 : ἕνα ἄνθρωπον (…) καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν.

647 M. Dixsaut explique la nécessité pour tout mouvement dialectique de poser un nombre déterminé d'intermédiaires (Dixsaut 2001, p. 304–310).

648 Cette nécessité de distinguer entre les plaisirs et de ne pas parler de façon générale du plaisir s'inscrit selon J. C. B Gosling et C.C.W. Taylor dans une réflexion sur la position hédoniste d'Eudoxe, sans doute trop générale : « Eudoxus' thesis seems to be caught in utterly general terms, and to acquire much of its allure from that fact. In the *Philebus* Plato shows a new

On comprend donc que, pour être à même de penser la vie de plaisir et l'évaluer, Socrate introduise le terme d'*apeiron* (l'illimité) à côté du multiple [649], l'*apeiron* étant pour lui ce qui met en échec la pensée [650], et ce à quoi Socrate doit faire face devant la conception hédoniste du plaisir. Il y a en effet de sa part une insistance nouvelle sur le terme d'*apeiron*, puisque ce qui est un et multiple à la fois est réinterprété à la lumière d'une seconde distinction entre la limite et l'illimité. Socrate rapporte ainsi une *phèmè*, faite comme un don par les dieux aux hommes, et qui inscrit les termes de limite et d'illimité dans une tradition ancestrale (16c). Cette tradition ouvre la voie à la méthode dialectique, maîtresse de tous les arts et offerte par un Prométhée philosophe :

> Visiblement au moins pour moi, c'est un cadeau que les dieux ont fait à l'homme, et qui, grâce à quelque Prométhée, nous a été lancé des hauteurs divines en même temps qu'un feu éclatant [651] ! Et les Anciens, étant meilleurs que nous et vivant plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses que nous disons chaque fois exister sont faites d'un et de multiple, et qu'elles ont en elles, par nature, limite et illimitation. [652]

---

and conscious determination to get away from the generalities and come to grips with cases. He thinks it is a mistake to conduct the discussion in terms of pleasure and vital to consider types of pleasure. The importance of this is not far to seek. If Eudoxus' position is to remain interesting and useful, he will have to give some account of what constitutes a life of pleasure—otherwise he is not offering any useable goal in life. In Plato's view the task cannot be done using pleasantness as the criterion, since pleasures differ as chalk from cheese, some being opposed to others. (…) He will not accept a general thesis like that of Eudoxus, but it is plain that in particular cases he would think it must be rejected » (Gosling et Taylor 1982, p. 162–163).

649 Ainsi en 14e, Socrate rappelle que les gens réfutent, parce qu'ils s'en tiennent aux choses sensibles, ce que le *logos* les amène à dire, à savoir que « l'un est multiple et même illimité (ὡς πολλά ἐστι καὶ ἄπειρα), et que le multiple n'est autre chose qu'un ».

650 Cf. *Philèbe*, 17e, avec un jeu de mots sur ἄπειρον (ainsi que sur ἀριθμόν) « mais le caractère illimité de chaque chose et la multiplicité de chacune d'entre elles t'empêche de penser et de devenir un homme dont on fait grand cas et qui compte, puisque tu n'as jamais saisi aucun nombre en aucune chose (τὸ δ' ἄπειρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα) ». Voir aussi *Timée*, 55d, pour ce même jeu de mots sur ἄπειρον : admettre un nombre illimité de mondes (ἀπείρους κόσμους), est le fait d'un homme dénué de toute pensée (ἀπείρου τινός).

651 La plupart des Anglo-saxons, en particulier R. Hackforth (1958, p. 21) et J.C.B. Gosling (1975, p. 83 et p. 165), voient dans la référence à Prométhée la figure de Pythagore. C. Huffman réfute cette interprétation (Huffman 1999, p. 12–17). Pour lui (p. 15–16), et nous partageons son analyse, Platon est en train de dire que la méthode dialectique a autant de prix pour les arts que le présent du feu lui-même, symbole du pouvoir technologique de l'humanité. Socrate nous invite à envisager « quelque Prométhée », un Prométhée revu et corrigé, qui transmet, avec le feu, une méthode philosophique.

652 *Philèbe*, 16c : Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά

L'inscription de cette innovation terminologique dans une tradition est importante, car elle permet justement de voir qu'elle n'est pas innovation véritable, mais plutôt introduction, dans la question de l'un et du multiple, d'un vocabulaire ancien, plus ancien que les Dialogues, auquel Platon fait ici référence. Les commentateurs voient pour la plupart dans ces termes une référence au pythagoricien Philolaos, qui, en réaction aux diverses théories des *phylologikoi*, comme Anaximandre, Anaximène ou Xénophane qui avaient tendance à affirmer une priorité de l'*apeiron* [653], a choisi de faire de la limite et de l'illimité deux principes dont le jeu rend compte de la structure et de l'existence des choses :

> Ce sont les illimités (ἐξ ἀπείρων) et les limitants (περαινοντῶν) qui ont, en s'harmonisant (ἁρμόχθη), constitué au sein du monde la nature, ainsi que la totalité du monde et tout ce qu'il contient. [654]

L'intention est, en haussant la limite au principe, d'établir, contre l'idée d'un chaos premier et secondairement ordonné, que l'harmonie féconde de la limite et de l'illimité est première, et que la limite n'intervient pas sur une réalité sans aucune détermination qui la précèderait. Il s'agit donc d'un problème classique — le rapport de l'un et du multiple — qui est reformulé par l'adjonction d'un troisième terme, l'*apeiron*. Ainsi en 14e :

> Que l'un est multiple et illimité, et le multiple, qu'il est un seulement [655].

τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

653 Cf. Huffman 1999, p. 11–31. « Pour les premiers Présocratiques, ce qui est limité est le parasite de l'illimité et n'est en fait qu'une des choses engendrées à partir de l'illimité. Ce qui est illimité demeure identique à soi, tandis que ce qui est limité est dérivé. (...) En dépit de la présence de limites dans le cosmos chez chacun de ces penseurs [Xénophane, Anaximandre et Anaximène] c'est l'illimité qui est le concept positif, et c'est à lui que se rapportent les attributs de la puissance et de la divinité ». C. Huffman trouve aussi la confirmation de la primauté de ce qui est illimité sur ce qui possède une limite chez Héraclite, appliquant à l'âme les connotations positives de l'illimité attachées par les premiers penseurs à un principe matériel (fragment 45) : « Tu ne saurais découvrir les limites (πείρατα) de l'âme en cheminant, même si tu parcours toute route, tant est profond le *logos* qu'elle renferme » (cité par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 2).

654 Fragment 1 (cité par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 85). Cf. Huffman, 1999. Voir aussi le fragment 6 : « Puisque ces principes (ἀρχαί : limitants et illimités) préexistaient et n'étaient ni semblables (ὁμοῖαι) ni même apparentés, il eût été impossible pour eux d'être ordonnés (κοσμηθῆναι) si une harmonie (ἁρμονία) ne s'était ajoutée à eux... ». L'harmonie dont il est ici question est l'échelle diatonique. « Il paraît naturel de supposer que l'illimité est le continu sonore tandis que les tons spécifiques repérés sur ce continu forment les limitants. Le rôle de l'harmonie est de déterminer un arrangement agréable et spécifique de ces limitants repérés sur le continu, c'est-à-dire de constituer une échelle musicale » (Huffman 1999, p. 18–19).

655 *Philèbe*, 14e : τό τε ἓν ὡς πολλά ἐστι καὶ ἄπειρα, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον.

L'*apeiron* est tantôt mentionné comme un quasi synonyme de *polla*, tantôt en est distingué. On pourrait résumer ce double usage de la façon suivante : quand une multiplicité n'a pas fait l'objet d'un dénombrement précis, Platon la traite comme un « multiple et illimité » ; quand elle a été dénombrée, qu'un nombre a été fixé à ses éléments, alors elle est une étape — de la division dialectique — intermédiaire entre l'unité et l'illimité.

Or, la façon dont la dialectique, cette belle route dont Socrate est toujours amoureux, est présentée dans le *Philèbe* a pour caractéristique d'insister, plus que dans les autres dialogues –ils y font déjà référence, de façon cependant plus métaphorique [656] — sur les étapes intermédiaires, moment où, allant de l'un à l'illimité, on divise progressivement l'unité, ou bien où, allant de l'illimité à l'un, on constitue des multiplicités nombrées avant de les unifier. Le discours est ainsi mené διαλεκτικῶς :

> SOCRATE. (…) Il nous faut donc, puisque les choses sont ainsi ordonnées, poser toujours, dans chaque cas, une Forme une pour une totalité et la rechercher — on la trouvera en effet en elle ; si donc nous la saisissons, après cette Forme une, il nous faut examiner s'il y en a deux, et sinon, trois, ou quelque autre nombre, et de même à nouveau pour chaque unité parmi elles, jusqu'à ce qu'on voie que cet un dont on est parti n'est pas seulement un et multiple et illimité, mais aussi combien il est. Quant à la Forme de l'illimité, ne pas l'appliquer à la multiplicité avant qu'on ait vu le nombre même total qui est intermédiaire entre l'illimité et l'un, et alors seulement, laissant aller chaque unité des totalités vers l'illimité, lui dire adieu. Ce sont donc les dieux, comme je l'ai dit, qui nous ont ainsi donné d'examiner, d'apprendre, et de nous enseigner les uns aux autres. [657]

Parce que l'*apeiron* est ce que laisse échapper une multiplicité nombrée, c'est-à-dire une multiplicité dont on a pu dégager des espèces (des intermédiaires), le philosophe, qui a en vue l'examen du plaisir, essaie de voir comment faire en sorte de ne pas mettre en échec la pensée lorsqu'on se trouve face à une multiplicité illimitée ; en d'autres termes, comment faire surgir une multiplicité nombrée de cet indéterminé qu'est le plaisir sous sa fausse unité :

656 Voir ainsi l'ascension d'Erôs vers le Beau dans le mythe du *Phèdre.*

657 *Philèbe,* 16d : ΣΩ. (…) Δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διασκεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν — εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν — ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. Οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους.

> Lorsqu'on est forcé de prendre comme début l'infini, il ne faut pas aller tout de suite à l'un, mais, cette fois encore, à un nombre qui offre à la pensée une pluralité déterminée, et n'en venir finalement à l'un qu'après avoir épuisé tout l'ensemble. [658]

Or, cette réflexion sur l'indéterminé qu'il s'agit de structurer, Socrate la mène en développant l'exemple de la musique et de la grammaire. En effet, la musique et la phonétique structurent toutes deux un illimité sonore. Comme dans le *Phèdre*, Socrate raconte l'invention de Theuth, non pour caractériser la valeur de l'écriture, mais pour éclairer le travail du phonéticien, semblable à celui du dialecticien. Theuth eut l'idée de partir de cette réalité illimitée que constitue la voix, φωνή, avec toutes ses modulations possibles, et de la structurer en trois espèces phonétiques, voyelles, semi-voyelles et muettes. Il a ensuite déterminé le nombre d'éléments propre à chacune de ces trois espèces afin de créer une totalité cohérente, l'ensemble des lettres de l'alphabet, ensemble limité et déterminé. Il en est de même pour l'exemple de la musique développé par Socrate : à partir d'un illimité sonore fut crée une gamme de notes qui structure le son en lui donnant une forme et en le constituant en une pluralité qui n'est pas première.

Si l'on essaie de se représenter à partir de ces exemples ce que doit être ici la démarche dialectique, censée résoudre les difficultés un-multiple que posent le plaisir et la science et permettre de les comprendre, on voit qu'elle ne constitue rien de nouveau par rapport à des dialogues comme le *Phèdre* [659] ou le *Politique* [660]. — Le parcours et la détermination des médiations y sont simplement beaucoup plus détaillés, alors qu'ils étaient exprimés de façon métaphorique auparavant. Si le problème de la division dialectique trouve dans le *Philèbe* ce genre de présentation, c'est que la réalité qu'on se propose de déterminer, le plaisir, pose le problème de l'un et du multiple d'une façon particulièrement aiguë. Le terme qu'emploie plus loin Socrate pour caractériser les développements méthodologiques du dialogue, *mèchanè*, est central pour comprendre la nécessité de ces « analogies ». En 23b, Socrate emploie un ton guerrier :

> Holà donc, Protarque, le discours qui reste est bien long, et peut-être n'est-il pas non plus vraiment facile pour l'instant. Il faut, semble-t-il, une

658 *Philèbe*, 18a9–b3 : ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς, ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν, τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.

659 *Phèdre*, 265c–266c, texte cité *supra* p. 162.

660 *Politique*, 287c : « procédons donc par membres, comme s'il s'agissait d'une victime destinée au sacrifice, puisque nous sommes incapables de les diviser en deux; car il faut toujours, le plus possible, arriver, pour la coupure, au nombre le plus approchant (κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς οἷον ἱερεῖον διαιρώμεθα, ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν. Δεῖ γὰρ εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅτι μάλιστα τέμνειν ἀριθμὸν ἀεί) ».

> autre machine de guerre, si l'on veut partir à l'assaut du deuxième prix en faveur de l'intellect ; on doit avoir, pour ainsi dire, d'autres armes que celles de nos précédents discours, encore que certaines puissent être les mêmes. N'est-ce donc pas ce qu'il faut ? [661]

Ce ton guerrier s'explique sans doute par l'ambiance de compétition du *Philèbe* : il s'agit pour chacun de soutenir son candidat et de le défendre en vue de l'emporter sur l'autre ; la succession des arguments est ainsi une suite d'armes que l'on essaie de choisir pour qu'elles soient à chaque fois les plus appropriées pour défendre sa cause et vaincre l'opposant. Prenons l'exemple des propos de Protarque, après qu'il a éprouvé mentalement la vie de plaisir, en 22e :

> Ce qui me paraît sûr à moi, Socrate, c'est que le plaisir est comme terrassé sous les coups des arguments que tu viens d'avancer : il a succombé, alors même qu'il combattait pour la victoire. [662]

Déjà en 15d1–2, la discussion était présentée comme une bataille à mener, une bataille rendue nécessaire par la controverse :

> Eh bien, par où donc engagerons-nous cette bataille qui, sur les points qui sont objets de controverse , est d'une prodigieuse diversité ? [663]

Mais au-delà de l'ambiance particulière de ce dialogue, qui, au demeurant, n'est pas agressive — dans le contexte dialectique, la compétition disparaît [664], nous ne sommes plus dans l'*agôn* du *Gorgias* entre Socrate et Calliclès — il y a là sans doute surtout quelque chose qui tient de la « méthode » platonicienne en général : la vérité ne se rencontre pas de façon sereine, elle se découvre au terme d'une recherche qui doit lutter contre les opinions fausses, prendre à bras-le-corps les thèses avancées afin d'en éprouver la valeur. Pareille conception de la recherche suppose que celui qui la mène soit doté d'armes efficaces et se batte pour porter secours à son *logos* — au risque parfois d'être confondu avec le sophiste qui cherche simplement à triompher. Dans le *Phédon*, Socrate expose aussi la nécessité de répondre aux objections de Simmias et de Cébès en termes de combat :

---

661 *Philèbe*, 23b : Βαβαὶ ἄρα, ὦ Πρώταρχε, συχνοῦ μὲν λόγου τοῦ λοιποῦ, σχεδὸν δὲ οὐδὲ ῥᾳδίον πάνυ τι νῦν. Καὶ γὰρ δὴ φαίνεται δεῖν ἄλλης μηχανῆς, ἐπὶ τὰ δευτερεῖα ὑπὲρ νοῦ πορευόμενον οἷον βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων· ἔστι δὲ ἴσως ἔνια καὶ ταὐτά. Οὐκοῦν χρή;

662 *Philèbe*, 22e : ἀλλὰ μήν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ νῦν μὲν ἡδονή σοι πεπτωκέναι καθαπερεὶ πληγεῖσα ὑπὸ τῶν νυνδὴ λόγων· τῶν γὰρ νικτητηρίων πέρι μαχομένη κεῖται.

663 *Philèbe*, 15d : πόθεν οὖν τις ταύτης ἄρξηται πολλῆς οὔσης καὶ παντοίας περὶ τὰ ἀμφισβητούμενα μάχης;

664 Cf. C. Rowe souligne « la tolérance réciproque » des interlocuteurs du *Philèbe*, « la bonne volonté avec laquelle les participants se font des concessions réciproques ». « Pendant presque tout le dialogue, Protarque ne cesse de poser des questions, de faire des objections, d'exprimer des désaccords, mais il le fait toujours de façon mesurée » (Rowe 1999, p. 23).

— Ainsi donc, dit-il, mon cher Phédon, demain sans doute tu feras couper cette belle chevelure ?

— Oui, apparemment, Socrate, lui répondis-je.

— Eh bien non ! si tu veux m'en croire.

— Mais pourquoi ? lui demandai-je.

— Nous les ferons couper aujourd'hui, dit-il, moi les miens et toi les tiens, si notre raisonnement touche à sa perte et si nous sommes incapables de lui rendre la vie. Moi, si j'étais à ta place et si mon raisonnement m'échappait, je ferais serment, comme les Argiens, de ne plus porter les cheveux longs avant d'avoir, au cours d'un nouveau combat, vaincu le raisonnement de Simmias et celui de Cébès.

— C'est que, dis-je, contre deux Héraclès lui-même n'est pas de taille, comme dit la légende.

— Eh bien, tant que le jour brille encore, appelle-moi, dit-il, je suis ton Iolaos !

— Alors je t'appelle, répondis-je, mais ce n'est pas moi qui suis Héraclès, je serais plutôt Iolaos appelant Héraclès au secours ! [665]

Sauver le *logos* sur l'immortalité de l'âme, montrer qu'il ne peut varier au gré du discours des uns et des autres, qu'il peut être stable comme l'est son objet, est indispensable pour qui veut sauver le choix de vie philosophique. Si Socrate ne réussit pas à persuader ses amis et lui-même de l'immortalité de l'âme, il ne peut plus défendre sa vie philosophique où la pensée est sans cesse à l'œuvre. La faillite de son raisonnement est donc la mort véritable au sens où ce qui fonde la vie de l'âme disparaît. Alors on est fondé à croire que l'âme est détruite en même temps que le corps et toutes les craintes des amis de Socrate se voient légitimées. En d'autres termes, ne pas défendre le raisonnement sur l'âme et son immortalité, c'est cette fois condamner véritablement Socrate, non par la sentence injuste des Onze, mais par l'échec même du discours philosophique [666]. Le philosophe dans les dialogues de Platon est un homme qui se bat pour défendre son *logos* [667].

665 *Phédon*, 89b–c : — Αὔριον δὴ, ἔφη, ἴσως, ὦ Φαίδων, τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερεῖ ; — Ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Σώκρατες. — Οὔκ, ἄν γε ἐμοὶ πείθῃ. — Ἀλλὰ τί ; ἦν δ' ἐγώ. — Τήμερον, ἔφη, κἀγὼ τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι. Καὶ ἔγωγ' ἄν, εἰ σὺ εἴην καί με διαφεύγοι ὁ λόγος, ἔνορκον ἂν ποιησαίμην, ὥσπερ Ἀργεῖοι, μὴ πρότερον κομήσειν, πρὶν ἂν νικήσω ἀναμαχόμενος τὸν Σιμμίου τε καὶ Κέβητος λόγον. — Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς οἷός τε εἶναι. — Ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἔφη, τὸν Ἰόλεων παρακάλει, ἕως ἔτι φῶς ἐστιν. — Παρακαλῶ τοίνυν, ἔφην, οὐχ ὡς Ἡρακλῆς, ἀλλ' ὡς Ἰόλεως τὸν Ἡρακλῆ.

666 Sur ce passage et la référence aux Argiens, cf. Jouët-Pastré 2010, p. 73–89. Pour d'autres exemples où le philosophe se bat pour venir en aide à son *logos*, voir *République* II, 362d, puis 368 b-c, où Socrate doit « porter secours » à la notion de justice en général, et à la conception qu'il en a donnée précédemment ; voir aussi, pour prendre un autre texte, *Lois*, 891a, où l'Athénien doit se porter au secours des discours qui proposent une loi sur l'impiété.

667 Il court le risque d'être confondu avec un sophiste ou de tomber dans l'éristique. Cf. *Ré-*

Ici, dans le *Phédon*, c'est un combat comparable au combat d'Héraclès contre l'hydre de Lerne, un combat qui nécessita une véritable *mèchanè* de la part du héros [668].

En outre, la dialectique n'est pas une méthode purement formelle, que l'on pourrait définir indépendamment de ses objets, et dont on pourrait chercher dans les dialogues ou dans celui-ci plutôt que celui-là *la* formulation unique, valable *ne varietur* – ce qui conduit du même coup à considérer que les formulations qui en diffèrent ne sont plus la même méthode, et que Platon abandonne successivement les méthodes mises au point dans le *Phédon* et la *République*, dans le *Phèdre*, dans le *Politique*, dans le *Sophiste*. La méthode est toujours *mèchanè*, « machination », « machine de guerre », c'est-à-dire qu'elle se définit en partie par son objet [669]. Comme le dit Monique Dixsaut :

> Force est de constater qu'il est impossible de superposer deux textes de Platon sur la dialectique. Celle-ci change d'aspect, non pas en raison d'une évolution qui conduirait Platon à des rectifications ou révisions successives, mais selon la nature du problème posé. On ne divise pas de la même façon une Forme comme la science, une relation comme la mesure ou une réalité illimité comme le plaisir, et on ne rassemble pas non plus de la même façon des espèces différentes de multiplicité. [670]

C'est de sa spécificité que la méthode tire telle ou telle inflexion, car l'exigence est qu'elle soit à chaque fois adaptée, appropriée, comme un instrument de chasse est choisi en fonction du gibier. Quand le gibier, c'est cet illimité qu'est le plaisir, alors c'est sur les intermédiaires qu'il faut insister – on ne peut plus se contenter des métaphores du démembrement respectueux des articulations naturelles, il faut donner une détermination plus précise de la division, comme constitution de médiations, dénombrement et structuration par des liens (*desmoi*).

De fait, Philèbe interrompt le philosophe. Il se demande bien où Socrate veut en venir et ne voit pas le lien avec la question du plaisir [671]. Ce détour

---

publique 454a–b. Dans le *Sophiste*, il apparaît lui aussi comme un chasseur et un lutteur avant que la différence avec le sophiste ne soit dégagée. Le fait est que le combat n'est pas en soi le propre du philosophe (c'est la façon dont il est mené, en l'occurrence la *mèchanè* à l'œuvre). Cf. *Théétète*, 180a, où Théodore décrit avec un certain humour l'attitude des partisans d'Héraclite en montrant qu'il s'agit pour eux de mener un combat pendant lequel ils décochent toutes les flèches nécessaires pour mettre à mal l'interlocuteur.

668 Sur cette comparaison avec Héraclès, cf. Jouët-Pastré 2009 (= 2009a), p. 39–41.

669 C'est ce qui explique sans doute la traduction que fait A. Diès de 15d1–2 (texte cité p. 177, note 663 : « mais par où commencerons-nous la bataille si touffue et si complexe que *nécessite* cette controverse (περὶ τὰ ἀμφισβητούμενα) ? » (Diès 1941, p. 7).

670 Dixsaut 2001, p. 12. On comprend alors très bien le terme de *Métamorphoses* choisi par Monique Dixsaut pour qualifier les différents discours sur la dialectique dans les dialogues platoniciens.

671 *Philèbe*, 18a 1–2.

méthodologique par la dialectique et les exemples de la grammaire et la phonétique s'avèrent cependant essentiels pour penser le plaisir et en faire une réalité déterminée, ce qui, on va le voir, va être désormais accepté par Protarque.

Avant d'examiner la suite du dialogue, soulignons que l'analyse de ce passage sur la dialectique ne permet pas au lecteur de reprendre à son compte la remarque de Philèbe qui suit : « En quoi tout cela nous concerne-t-il (τί δή ποτε πρὸς ἡμᾶς ὁ λόγος οὗτος νῦν εἴρηται;) ? », et de dire que le *Philèbe* manque d'unité, ou que les exemples de la musique et de la grammaire portent à faux. C'est pourtant ce que semble penser V. Goldschmidt :

> C'est pour dégager cette notion d'unité nominale que nous avons entrepris l'analyse des exemples. Mais c'est sans aucun profit qu'on y chercherait à connaître l'application philosophique de la méthode de division. Les exemples dont Platon illustre ses indications méthodologiques, sont clairs en eux-mêmes et déroutants dans leur application au sujet des *Dialogues*. Tous ces exemples sont empruntés au monde des images et des sciences courantes. Or l'étude des sujets proprement philosophiques, des sujets que se posent les *Dialogues*, est d'un ordre différent et nous avons dû constater combien souvent le recours aux analogies portait à faux. [672]

S'il est difficile de voir au premier abord le lien entre ce passage et la suite du dialogue sur la vie bonne et sa composition (avec une analyse des plaisirs [673], la division de la connaissance [674], et la hiérarchie à établir entre les divers ingrédients de la vie bonne [675]), il apparaît clairement lorsqu'on comprend la façon dont Philèbe ou Protarque conçoivent d'abord le plaisir (comme un illimité ; la conception de Philèbe n'évoluera pas) et la volonté de Socrate d'en faire l'objet d'une réflexion véritable qui puisse l'évaluer. Cette volonté se traduit par la machination qu'il met en œuvre dans la discussion.

L'impasse du discours méthodologique et la seconde navigation

Ce détour méthodologique conduit pourtant à une impasse, ce qui ne remet pas en cause, bien entendu, l'unité du dialogue : devant l'incompréhension de Protarque soutenue par Philèbe, la méthode dialectique de division des plaisirs par espèces doit être abandonnée. Protarque ne se sent pas capable de répondre à Socrate et de suivre la voie dialectique pour rechercher si le plaisir comporte ou non des espèces (εἴδη), combien il y en a et quelle en est la nature (18b2–4). Cette question dans sa formulation même est un élément essentiel du dialogue :

672 Goldschmidt 1947, p. 238.
673 *Philèbe*, 31b2–55c4.
674 *Philèbe*, 55c5–59d.
675 *Philèbe*, 59d–66a4.

on a bien là le signe du renoncement de Protarque à la thèse qu'il soutenait en 12–13c selon laquelle tous les plaisirs étaient identiques et infinis.

Socrate se trouve face à deux possibilités : soit répondre à la place de Protarque et effectuer lui-même la recherche selon la méthode dialectique, soit trouver une autre voie. Il se voit contraint d'abandonner à ce moment-là de la discussion la méthode dialectique puisque, même après avoir expliqué le lien de ce détour avec la vie de plaisir et de sagesse [676], Protarque se trouve dépassé par une telle méthode et va jusqu'à penser que le philosophe, tel un poisson torpille, y a recouru pour les plonger dans l'embarras, Philèbe et lui :

> PROTARQUE.— Finis-en donc avec la manière que tu as de nous traiter dans la discussion présente.
> SOCRATE. — De quelle manière parles-tu ?
> PROTARQUE.—En nous jetant dans l'embarras et en posant des questions pour lesquelles nous ne pourrions te donner une réponse suffisante. Car ne croyons pas que l'embarras dans lequel nous sommes tous mettra fin aux recherches actuelles, au contraire, si nous, nous ne sommes pas capables d'y réussir, c'est toi qui dois y réussir. Car tu l'as promis. Décide donc, pour cela, s'il faut que toi, tu divises les espèces du plaisir et de la science, ou s'il faut y renoncer, au cas où tu pourrais et voudrais résoudre de quelque autre manière les points de notre controverse actuelle. [677]

Protarque reproche surtout à Socrate de se dérober à la vraie question, celle du bien suprême de l'existence humaine, en prenant plaisir à entraîner ses auditeurs sur des sentiers trop longs et trop complexes. Il demande donc de recourir à une seconde navigation (δεύτερος πλοῦς, 19c2–3) — qui consiste à ne pas s'ignorer soi-même— et en explique la raison en rappelant les deux thèses mises en conflit (vie de plaisir ou vie de sagesse) pour décider de la meilleure.

---

676 Cf. 18d : « N'est-ce pas sur la sagesse et le plaisir que nous discutons depuis le début, pour savoir lequel d'entre eux s'impose à notre choix ? — Comment en serait-il autrement ? Or nous avons dit que chacun d'eux est un. — Tout à fait — Voilà précisément la question que nous pose le précédent discours : comment chacun d'eux est-il un et plusieurs, et comment, au lieu d'être tout de suite infinis, réalisent-ils l'un et l'autre un nombre déterminé avant d'aboutir à cette infinité (ΣΩ. Ἆρ' οὐ περὶ φρονήσεως ἦν καὶ ἡδονῆς ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος, ὁπότερον αὐτοῖν αἱρετέον; ΦΙ. Πῶς γὰρ οὔ; ΣΩ. Καὶ μὴν ἕν γε ἑκάτερον αὐτοῖν εἶναί φαμεν. ΦΙ. Πάνυ μὲν οὖν. ΣΩ. Τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἡμᾶς ὁ πρόσθεν λόγος ἀπαιτεῖ, πῶς ἔστιν ἓν καὶ πολλὰ αὐτῶν ἑκάτερον, καὶ πῶς μὴ ἄπειρα εὐθύς, ἀλλά τινά ποτε ἀριθμὸν ἑκάτερον ἔμπροσθεν κέκτηται τοῦ ἄπειρα αὐτῶν ἕκαστα γεγονέναι;) ? ».

677 *Philèbe*, 19e5–20a8 : ΠΡΩ. (…) παῦσαι δὴ τὸν τρόπον ἡμῖν ἀπαντῶν τοῦτον ἐπὶ τὰ νῦν λεγόμενα. ΣΩ. Τίνα λέγεις; ΠΡΩ. Εἰς ἀπορίαν ἐμβάλλων καὶ ἀνερωτῶν ὧν μὴ δυναίμεθ' ἂν ἱκανὴν ἀπόκρισιν ἐν τῷ παρόντι διδόναι σοι. Μὴ γὰρ οἰώμεθα τέλος ἡμῖν εἶναι τῶν νῦν τὴν πάντων ἡμῶν ἀπορίαν, ἀλλ' εἰ δρᾶν τοῦθ' ἡμεῖς ἀδυνατοῦμεν, σοὶ δραστέον· ὑπέσχου γάρ. Βουλεύου δὴ πρὸς ταῦτα αὐτὸς πότερον ἡδονῆς εἴδη σοι καὶ ἐπιστήμης διαιρετέον ἢ καὶ ἐατέον, εἴ πῃ καθ' ἕτερόν τινα τρόπον οἷός τ' εἶ καὶ βούλει δηλῶσαί πως ἄλλως τὰ νῦν ἀμφισβητούμενα παρ' ἡμῖν.

Or, dans le résumé de la discussion tel qu'il le fait (19c4–e2), il ne mentionne pas le détour dialectique que vient de faire Socrate, comme s'il ne comptait pas. C'est dire combien Protarque veut le voir mis de côté : notons néanmoins que son rejet n'est pas dû à son contenu, mais plutôt à la propre incompétence du jeune homme pour en faire un bon usage.

Comme dans plusieurs autres dialogues, au moment où l'on aboutit à une impasse [678], c'est une parole extérieure et anonyme qui est invoquée pour relancer la discussion dans une autre direction possible [679]. Ici, un dieu semble avoir donné au philosophe, pour lui venir en aide, le souvenir de certains *logoi* :

> Certains discours que j'ai entendus autrefois, en rêve ou tout éveillé, à propos du plaisir et de la pensée, me reviennent à présent, qui soutiennent que le bien n'est aucun des deux, mais un autre, un troisième, autre que ceux-là et meilleur que tous deux [680].

Dans le cas de Socrate, on peut aussi comprendre le souvenir comme une anticipation du résultat de la recherche menée avec Protarque. Comme le remarque S. Delcomminette, le philosophe dira à la fin de la discussion « qu'il avait déjà en quelque sorte parcouru tout le *logos* par lui-même, et que c'est pour cette raison qu'il avait soutenu la primauté de l'intelligence sur le plaisir (cf. 66e1–5). (...) Le dieu qui a envoyé ce souvenir à Socrate correspondrait donc au philosophe en lui qui pressent la valeur de la vie qu'il mène avant même d'en avoir opéré la démonstration explicite » [681].

---

678 D. Lefebvre remarque que le souvenir de Socrate fait bien repartir la recherche, mais qu'« apparemment, il n'intervient pas en un passage aporétique du dialogue, au contraire : Socrate a toute liberté d'entamer la distinction du plaisir et de la science en leurs espèces, comme lui propose Protarque (20a5–8) et comme il le fera, selon une autre méthode, après ce passage » (Lefebvre 1999, p. 63–64). Malgré cette remarque, le commentateur parle d'aporie due à l'incapacité de Protarque mainte fois rappelée (19a7, b1, b5–6, 20a2, a4, a7) de discerner les espèces du plaisir et de la *phronèsis.* Il faut souligner que le terme d' ἀπορία est employé par Protarque en 20a1 qui dit son incapacité à pouvoir donner au philosophe une « réponse suffisante (ἱκανὴν ἀπόκρισιν) », c'est-à-dire une réponse qui puisse résister à la mise à l'épreuve de l'interrogation philosophique.

679 Cf. Goldschmidt 1947, p. 51 : « L'aporie marque un temps d'arrêt. L'élan initial de l'élève est épuisé, il faut une inspiration neuve pour faire repartir la recherche ».

680 *Philèbe*, 20b3–4 : λόγων ποτέ τινων πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρηγορὼς νῦν ἐννοῶ περί τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ τἀγαθόν, ἀλλὰ ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν. Que la possibilité d'un troisième terme soit présentée dans un souvenir peut faire écho au livre VI de la *République*, en 506b2–4, où le problème du bien est introduit dans les mêmes termes : ἀλλὰ σὺ δή, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῄς εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα. On retrouve le même procédé d'une parole extérieure et anonyme dans le *Charmide*, 173a, le *Théétète* 201c–d, ou les *Lois* en 800a et 960b. Sur le rêve de *Théétète*, voir en particulier M. Burnyat 1998, p. 181–245.

681 S. Delcomminette 2006a, p. 163–164.

Le dieu révèle donc, par un souvenir de *logoi* entendus en rêve [682] ou éveillés, la possibilité d'un troisième terme (ἄλλο τι τρίτον) — possibilité déjà évoquée au début du dialogue [683], qui fait sortir la discussion de « l'opposition unilatérale de deux thèses dépourvues de parenté, telle que la représente la méthode de recherche de Protarque — mais telle aussi qu'aurait pu l'incarner une division dialectique des espèces du plaisir et de la pensée » [684]. Mais c'est au philosophe et à Protarque de donner à ce troisième terme un contenu. Pour ce faire, Socrate emprunte donc une nouvelle voie destinée à briser définitivement l'identité que pose Protarque entre plaisir et bien, avant de revenir plus loin à l'examen dialectique des phénomènes concernés [685].

Le philosophe s'adapte à son interlocuteur pour qu'ait lieu un dialogue véritable. Il choisit donc de ne pas faire lui-même les questions/réponses, comme il avait été conduit à le faire face à un Calliclès récalcitrant, mais bien de continuer à impliquer personnellement Protarque dans l'évaluation de la vie qu'il défend. Socrate accepte de procéder avec ses amis à une seconde navigation destinée à remplacer la première, signe que le philosophe dialogue en commun avec son interlocuteur, et n'a rien d'un poisson torpille qui engourdirait ses victimes, d'un sophiste dont l'objectif serait de mettre à mal l'adversaire et de se divertir à ses dépens, d'un magicien, d'un sorcier, ou d'un enchanteur réduisant Protarque au silence [686]. Ce choix socratique rend compte de sa volonté de mener une recherche véritable dans laquelle l'interlocuteur peut valider ou non chaque

682 Le rêve ne s'oppose pas au réel et au vrai. Cf. Dodds 1965, p. 110 et 112. Comme le dit très justement H. Joly à la suite de E. R. Dodds, « aux structures classiques du réel et de l'irréel s'opposent les structures antiques du visible et de l'invisible, où le rêve peut configurer, de façon originale, avec le réel et le vrai. Le rêve antique, en effet, se donne comme une apparition, ce qui fait donc que le réel peut se glisser en lui, sur un mode alternativement symbolique, visionnaire ou oraculaire. Le rêve, c'est, pour un grec, l'énigme présente d'un sens encore absent, la vision anticipée d'un futur invisible, ou la prémonition de ce qui est à faire ou à éviter » (Joly 1994, p. 331).

683 *Philèbe*, 11d11–12a4. En 14b5, ce troisième terme que pourrait être le bien est une seconde fois évoqué : il faut mettre au clair la position de Protarque et celle de Socrate afin qu'elles nous révèlent « Si ce que nous devons appeler le bien est le plaisir, la pensée, ou quelque autre tiers (πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἤ τι τριτον ἄλλο εἶναι) ».

684 Lefebvre 1999, p. 66. Sur ce dernier point, voir aussi Frede 1992, p. 438 et 459, note 16. Pour D. Davidson, le *Philèbe* met en scène la renonciation du philosophe à la dialectique qui n'est plus, d'après lui, sa préoccupation première (Davidson 1985, p. 15–17).

685 Cf. Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 194 : « on verra bientôt que ce *logos ex machina* conduira justement à l'examen dialectique des phénomènes concernés, même si cette fonction méthodologique n'est pas signalée expressément ».

686 Cf. l'image que donne Ménon du philosophe : *Ménon*, 80a–b. Platon souligne très souvent l'embarras (ἀπορία) des interlocuteurs réfutés par Socrate. Voir *Alcibiade*, 116e ; *Ion*, 532b–c ; *Euthyphron*, 11b ; *Lachès*, 194a–b, 200e ; *Charmide*, 169c ; *Gorgias*, 522b ; *Lysis*, 213c–d ; *Ménon*, 80c ; *République*, I, 334b. Socrate fait très souvent figure de sorcier et d'enchanteur, ses propos étant perçus comme ayant un pouvoir magique sur ses interlocuteurs engourdis. Outre

avancée : c'est une condition essentielle pour éprouver la validité d'un *logos*, l'interlocuteur étant la pierre de touche de sa validité, comme nous l'avons vu dans le *Gorgias* [687]. Socrate, à maintes reprises dans les dialogues, voit bien qu'il gêne ses interlocuteurs et les embarrasse tant qu'ils ne savent que répondre. Comme il le dit dans le *Théétète* (149a) :

> On prétend que je suis le plus déroutant des hommes et que je ne fais que mettre les autres dans l'embarras. [688]

Socrate ne souhaite pas ici mettre de côté Protarque en le réduisant au rôle de spectateur.

En outre, ce choix socratique de procéder à une seconde navigation rend aussi compte de sa volonté de tenter de faire penser l'hédonisme par un des ses défenseurs :

> Protarque. — Mais s'il est beau, pour le sage, de tout connaître sans exception, il existe pour lui, à mon sens, une seconde navigation qui consiste à ne pas ignorer ce qu'il est lui-même. [689]

Cette seconde navigation n'est pas inférieure à la première, même si certains commentateurs parlent de « pis-aller » pour qualifier toute seconde navigation dans les dialogues [690]. Puisqu'il se sent incapable d'opérer la division des plaisirs et des pensées [691], Protarque doit connaître ses propres limites et ce qu'il est capable de faire. Cette « seconde navigation » ne désigne donc pas un simple changement de moyens pour atteindre une même fin, mais bien un changement d'orientation. Comme l'analyse M. Dixsaut, « le savoir n'est plus pensé en extension mais comme une connaissance réfléchie vers le sujet connaissant, qui doit prendre conscience qu'il s'ignore lui-même. Cette réflexion constitue un préalable : la seconde navigation (...) est première en droit, sinon en fait, et elle évite les divagations de la première » [692]. Elle est « un détournement du regard » de l'extérieur vers l'intérieur [693]. Protarque se centre sur lui-même. Dans son édition du *Philèbe*, J.-F. Pradeau remarque à juste titre que les deux voies, la connaissance de toutes choses et la connaissance de soi, ne se contredisent pas, même si Protarque présente la seconde comme une alternative à la première.

Ménon 80a, voir *Charmide*, 155e–157c, 176b ; *Banquet*, 194a, 215b–e ; *Phédon*, 77e–78a, 114d ; *Théétète*, 157c.

687 Voir *Gorgias*, 487d8–e3.

688 *Théétète*, 149a : τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.

689 *Philèbe*, 19c1–3 : Ἀλλὰ καλὸν μὲν τὸ σύμπαντα γιγνώσκειν τῷ σώφρονι, δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς δοκεῖ μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὑτόν.

690 Cf. Robin 1950, p. 1480 (note 3 à la p. 405). Voir aussi Hackforth 1955, p. 137.

691 *Philèbe*, 20a4–8.

692 Dixsaut 1991, p. 371, n. 276.

693 Dixsaut 1991, p. 372.

> Ce sera en effet l'une des leçons de la suite de l'entretien que d'établir la parenté de l'âme individuelle et de l'intellect cosmique, puis de montrer que la connaissance du tout n'est pas distincte de la connaissance de ce que nous sommes nous-mêmes. À cet égard, le *Philèbe* ne contredit pas la remarque de Socrate faite dans le *Phèdre* (270c) : « Mais la nature de l'âme, crois-tu qu'il est possible de la concevoir de façon satisfaisante sans connaître la nature de l'univers ? (Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;) ». [694]

Une seconde navigation, Socrate en a déjà pratiqué une dans le *Phédon*, après s'être égaré dans sa recherche de la cause véritable des choses par la lecture d'Anaxagore [695]. Il avait cru dans sa jeunesse trouver dans le νοῦς d'Anaxagore la cause première des choses ; or, il se rend compte qu'Anaxagore confond cause réelle et cause physique en ne donnant qu'une explication matérialiste des phénomènes, en s'en tenant aux causes physiques et mécaniques, tout en leur donnant pourtant le nom de νοῦς. Pour dépasser les apparences et découvrir la cause véritable de chaque phénomène, il a recours à l'hypothèse des Formes intelligibles, présentée comme une seconde navigation [696]. Comme dans le *Philèbe*, il ne peut s'agir d'un pis-aller par rapport à la recherche de la cause des choses chez Anaxagore ou ceux qui s'occupent des sciences de la nature. La science des causes sensibles ne peut être qu'inférieure au discours qui explore les articulations des Formes intelligibles entre elles [697].

Cela dit, si le philosophe se voit contraint d'abandonner la méthode dialectique pour procéder à la division du plaisir en espèces, on ne peut pas dire que ce détour aura été inutile. En effet, Protarque accepte l'idée de rechercher s'il y a des espèces de plaisirs, c'est-à-dire des plaisirs distincts, même s'il ne se dit pas capable de le faire. Or cette division des plaisirs, qui doit faire apparaître une *gamme* de plaisirs, est la condition essentielle pour opérer une discrimination entre eux et effectuer une véritable évaluation de la vie de plaisir. Le détour méthodologique a donc permis d'établir dans son principe la division du plaisir en espèces distinctes, ce qui n'est pas une moindre victoire. Elle ne

694 Pradeau 2002a, p. 244, note 38.

695 *Phédon*, 99d. Voir aussi *Politique* 399b–fin.

696 Cf. *Phédon*, 99c9–d1 : « ma "seconde navigation" à la recherche de la cause et la manière dont j'ai réussi à l'effectuer, veux-tu, Cébès, que je te l'expose (τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;) ? ».

697 « Fuir vers les "*logoi*", les raisonnements, c'est passer par un tout autre type de connaissance, assigner comme "cause" non pas ce qui engendre — même de la meilleure manière possible — mais ce qui rend intelligible » (Dixsaut 1991 p. 373). Sur ce point, voir Babut 1978, p. 44–76. Si la physique d'Anaxagore est critiquée par le philosophe, c'est qu'elle décrit la modalité des choses au lieu d'en expliquer la raison d'être ; elle ne permet jamais de répondre à la seule question qui importe, διὰ τί ... (Babut 1978, p. 54).

va pas être opérée, mais elle reste pour le philosophe et son interlocuteur une voie digne d'intérêt [698]. En d'autres termes, la voie méthodologique, même si elle aboutit pour le moment [699] à une impasse, s'est inscrite dans la stratégie du philosophe pour permettre de penser l'hédonisme et de l'évaluer. La seconde voie, quant à elle, va permettre à Protarque de ne plus identifier plaisir et bien en se représentant une vie de pur plaisir.

3.3 La vie de plaisir examinée et ébranlée « de l'intérieur »

3.3.1 L'établissement de critères pour définir le bien

Pour effectuer cette seconde navigation, le philosophe, qui a affirmé en 11d4–6 que le bien est « un certain état de l'âme et une disposition qui puisse procurer à tous les êtres humains la vie heureuse », commence par poser trois critères pour définir le bien afin de pouvoir lui donner un contenu :

> SOCRATE — Ce qui appartient au bien, nécessairement, est-ce d'être parfait ou de ne pas être parfait ?
> PROTARQUE. — Le plus parfait de tout, je suppose.
> SOCRATE. — Eh quoi ? Le bien est-il suffisant ?
> PROTARQUE. — Comment ne le serait-il pas ? C'est même en cela qu'il se distingue de tous les êtres.
> SOCRATE. — Et voici assurément, je crois, ce qu'il faut absolument dire de lui, que tout ce qui en a connaissance se met en chasse de lui et tend vers lui, en voulant le saisir et le posséder, et ne se soucie de rien d'autre excepté de ce qui se réalise en conjonction avec des biens [700].

698 SOCRATE. — Car, si nous ne sommes pas capables de faire cela [de rechercher si le plaisir comporte ou non des espèces, combien il y en a et de quelle sorte] à propos de tout ce qui est un, et semblable et identique, aussi bien qu'à propos de ce qui en est le contraire, alors personne parmi nous, comme l'a fait connaître la précédente discussion, ne mériterait jamais, ni par rapport à rien, aucune considération. PROTARQUE. — Il semble bien, Socrate que ce soit à peu près le cas (ΣΩ. μὴ γὰρ δυνάμενοι τοῦτο κατὰ παντὸς ἑνὸς καὶ ὁμοίου καὶ ταὐτοῦ δρᾶν καὶ τοῦ ἐναντίου, ὡς ὁ παρελθὼν λόγος ἐμήνυσεν, οὐδεὶς εἰς οὐδὲν οὐδενὸς ἂν ἡμῶν οὐδέποτε γένοιτο ἄξιος. ΠΡΩ. Σχεδὸν ἔοικεν οὕτως, ὦ Σώκρατες, ἔχειν, 19b5–c1).

699 Le renoncement à la dialectique n'est que provisoire. Le philosophe opèrera plus tard dans le dialogue une division des plaisirs sous le rapport de leur bonté. Cf. Allen 2000, p. 287 (traduction et commentaire du Commentaire sur le *Philèbe* de Ficin). Voir aussi Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 193 ; Taylor 2001, p. 413 et Taylor 1956, p. 34–35 ; Delcomminette 2006a, p. 165.

700 *Philèbe*, 20d : ΣΩ. Τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; ΠΡΩ. Πάντων δήπου τελεώτατον, ὦ Σώκρατες. ΣΩ. Τί δέ ; ἱκανὸν τἀγαθόν ; ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων. ΣΩ. Τόδε γε μήν, ὡς οἶμαι, περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς.

Ainsi,

— Le lot du bien est complet (τέλεον) [701].

— Il est suffisant (ἱκανόν). C'est même en cela qu'il surpasse tout ce qui est. Au sens strict, il n'y a donc qu'un seul et unique bien [702].

— Il est universellement digne de choix (αἱρετόν).

Ces trois critères du bien, acceptés d'emblée par Protarque [703], s'impliquent les uns les autres et ne sont pas indépendants, ce qui apparaît plus tard dans la discussion avec l'expression employée par le philosophe ἱκανὸν τελεώτατον :

> Il faut convenir que la nature du bien se distingue de toutes les autres « du fait que tout être vivant en qui le bien serait toujours, en qui il serait entièrement présent, jusqu'à la fin et sous tous ses aspects, n'aurait jamais plus besoin de rien d'autre et serait parfaitement suffisant » [704].

Il s'agit de propriétés fondamentales du bien en référence à lui-même. Contrairement à certains commentateurs, nous ne pensons pas que τέλεον fasse référence au bien en lui-même, tandis que ἱκανόν se rapporterait à ses conséquences

701 En 20d3 la réponse de Protarque en fait un superlatif : πάντων δήπου τελεώτατον.

702 Comme le rappelle J.-F. Pradeau, il convient de distinguer « le bien lui-même, par rapport auxquel les bonnes choses sont des biens. La pluralité des biens ou des bonnes choses n'implique aucunement, selon Platon, que le bien soit lui-même multiple » (Pradeau 2002a, p. 245, n. 44).

703 *Philèbe*, 20d11 : « Impossible de nier cela (Οὐκ ἔστι τούτοις ἀντειπεῖν) ! »

704 *Philèbe*, 60c2–4 : Ὧι παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν. Sur l'implication mutuelle de ces trois critères du bien, cf. S. Delcomminette 2006a, p. 168 : « Chaque critère est la condition nécessaire et suffisante des deux autres : seul ce qui est complet est suffisant et universellement digne de choix, tandis que ce qui est suffisant est nécessairement complet et digne de choix et que n'est digne de choix que ce qui est complet et suffisant ». L.-A. Dorion (Dorion 2010, p. 146–151) pense que l'on a tort d'identifier trois critères en 20d, puisque la perfection et la suffisance ne forment en réalité qu'un seul et même critère et que le critère de la perfection-suffisance a préséance sur celui du choix dans la mesure où il en est la condition. Ainsi, la complétude et la suffisance ne forment qu'un seul critère, à savoir l'autarcie, qui est le facteur déterminant du choix. Pour étayer son interprétation, L.-A. Dorion s'appuie sur un passage de la fin du dialogue, en 67a7–8, où Socrate rappelle que le plaisir et l'intellect ne peuvent pas être le bien lui-même, « puisqu'il leur manque l'autosuffisance, c'est-à-dire la capacité d'être suffisant et complet (στερομένοιν αὐταρκείας καὶ τῆς τοῦ ἱκανοῦ καὶ τελέου δυνάμεως) » (traduction du critique qui rejette celle de A. Diès, représentative de la grande majorité des traductions (d'E. Chambry, de R. Hackforth, de D. Frede ou de J.C.B. Gosling) : « puisqu'il leur manque de se suffire à eux-mêmes et d'atteindre l'achèvement et la perfection »). Mais si l'autarcie se présente comme cette capacité d'être suffisant et complet, cela ne signifie pas, pour autant, que ἱκανόν et τέλεον constituent un seul et même critère.

pour ceux qui le possèdent [705], comme si ἱκανόν ne désignait pas une propriété fondamentale du bien en référence à lui-même [706].

Il s'agit donc de voir si la vie de plaisir ou la vie de sagesse remplissent ces critères pour être qualifiés à juste titre de bien. Ils vont surtout être mesurés à l'aune du troisième critère, celui du choix par tous, critère dépendant lui-même des deux autres, puisque Socrate réfléchit sur la vie de plaisir en tant que valeur éligible.

3.3.2 L'expérience mentale de Protarque

Le philosophe va donc placer Protarque « en situation », en lui demandant de façon tout à fait ludique s'il accepterait de vivre sa vie entière dans la jouissance des plus grands plaisirs :

> SOCRATE. — Veux-tu que nous essayions d'en faire l'épreuve sur toi ?
> PROTARQUE. — Oui, absolument.
> SOCRATE. — Réponds donc.
> PROTARQUE. — Parle.
> SOCRATE. — Accepterais-tu, toi, Protarque, de vivre ta vie entière dans la jouissance des plus grands plaisirs ?
> PROTARQUE — Et pourquoi pas ? [707]

C'est à P.-M. Schuhl que l'on doit l'expression d'« expérimentation mentale » pour désigner ce que le philosophe est ici en train de faire [708]. Protarque est

705 D. Lefebvre pense que « la suffisance implique une référence à une finalité ou à un usage externe : quelque chose est suffisant pour quelqu'un ou quelque chose. (...) De la sorte, la suffisance constitue un intermédiaire conduisant au troisième caractère : le bien est suffisant *pour* tout être ; tout être poursuit le bien et s'il lui arrive de poursuivre autre chose, c'est qu'elle contient ce bien » (Lefebvre 1999, p. 68–69).

706 Cf. L.-A. Dorion (2010, p. 149), qui réfute sur ce point l'interprétation de R.G. Bury (1897, p. 177 et p. 211–214), reprise plus tard par S. Delcomminette (2006a, p. 168) ou D. Lefebvre (1999, p. 68–69). L.-A. Dorion rappelle que chez Platon, dans d'autres dialogues, le terme ἱκανόν désigne l'état de l'être qui se suffit pleinement à lui-même par lui-même. Voir *Lysis*, 215a7–b2, *République* II, 371a4, *Timée*, 34b8.

707 *Philèbe*, 21a–b : ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν σοὶ πειρώμεθα βασανίζοντες ταῦτα; ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν. ΣΩ. ᾿Αποκρίνου δή. ΠΡΩ. Λέγε. ΣΩ. Δέξαι᾿ ἄν, Πρώταρχε, σὺ ζῆν τὸν βίον ἅπαντα ἡδόμενος ἡδονὰς τὰς μεγίστας; ΠΡΩ. Τί δ᾿ οὔ;

708 Schuhl 1968, p. 121. L'examen de la vie de plaisir, comme ensuite celui de la vie de sagesse, est dit en 60c6 avoir été mené τῷ λόγῳ. Pour R. Hackforth (1972, p. 32) et D. Frede (1993, p. XXXII), mettre à part de la vie de plaisir, ou abstraire de celle-ci toute connaissance, toute mémoire, toute opinion ou tout calcul sur les plaisirs à venir, est impossible. Pour G. Santas 2009, p. 316, « the test is unreal not only in being a thought-experiment, but in being an experiment which could never be run in reality, even with the most advanced technology imaginable, even a technology that makes a brain in a vat possible. How would the experimenters know that the subject was enjoying the greatest pleasures, when even the subject himself was not aware of them ? »

l'homme sur lequel va être pratiquée, en pensée, l'expérience de la vie de plaisir (cf. ἐν σοὶ πειρώμεθα βασανίζοντες ταῦτα). Il va parler en son nom, lui qui revendique une position hédoniste. S'il en vient à changer de position, alors c'est de l'intérieur que la position hédoniste sera ébranlée. Protarque est la pierre de touche nécessaire au philosophe pour mettre en question la vie de plaisir, puisqu'il commence par accepter sans aucune restriction de vivre une vie de pur plaisir… jusqu'à ressembler à un poumon marin. Il la considère dans un premier temps comme suffisante, complète et digne d'être choisie par tous. De fait, c'est en plongeant avec beaucoup de malice Protarque dans le monde de la comédie et de ses imitations que Socrate va pouvoir donner à comprendre le caractère intenable de la position hédoniste.

S. Delcomminette a relevé le lien entre la méthode utilisée par le philosophe pour mettre en question la vie de plaisir et la position hédoniste. Il oppose en effet la thèse hédoniste selon laquelle tout être vivant recherche le plaisir en se fondant sur l'observation extérieure de leur comportement — le plaisir semble être la fin universelle de tout être et par conséquent être identique au bien — et l'examen mené sur Protarque, de l'intérieur, fondé non plus sur les apparences extérieures mais sur une expérience personnelle destinée à être universalisée :

> En d'autres termes, plutôt que de conclure, en adoptant un point de vue externe, du fait que tous les êtres vivants cherchent telle vie au fait que cette vie est *digne* de choix, ils examineront, en adoptant un point de vue interne, si une telle vie *est* vraiment digne d'être choisie lorsqu'on la connaît et qu'on réalise ce qu'elle implique, et dès lors si tous les êtres vivants *doivent* la rechercher. [709]

Il est vrai que Socrate va ancrer son examen dans la personne même de Protarque, en le questionnant sur la vie de plaisir telle qu'il la vivrait, en le faisant réfléchir sur son éligibilité, avant d'étendre sa réponse aux autres êtres vivants. C'est donc bien de l'intérieur que l'examen de la vie de plaisir va être mené [710].

Soulignons que Socrate commence, une fois de plus, par restreindre la recherche sur la vie de plaisir en demandant si une vie de plaisir serait la vie la plus digne de choix pour Protarque, c'est-à-dire pour un *homme*, ce qui place le débat là où le philosophe veut le placer : sur le terrain éthique. La vie de plaisir, est-elle une valeur éligible pour l'homme [711] ? À l'affirmation de Philèbe,

709 Delcomminette 2006a, p. 170.

710 Cf. Delcomminette, *ibid* : « Si la méthode de Socrate se concentre sur le singulier, c'est pour mieux asseoir la possibilité d'une véritable universalité, qui ne soit plus simplement universalité des apparences comme celle sur laquelle s'appuient les hédonistes. Dans ce contraste entre les deux procédés, on peut facilement repérer l'opposition traditionnelle entre une approche sophistique et la méthode socratique, fondée sur l'examen approfondi d'un individu plutôt que sur l'observation empirique des apparences ».

711 Cf. *Philèbe* 21d3 : « une telle vie est-elle digne de choix *pour nous* (Ἆρ' οὖν αἱρετὸς *ἡμῖν*

on s'en souvient, selon laquelle « pour tout ce qui vit (πᾶσι ζῴοις, 11b), le fait de se réjouir, le plaisir, la joie, et tout ce qui consonne avec ce genre est bon », Socrate avait substitué une autre proposition, donnant d'emblée à la recherche un enjeu éthique :

> Maintenant chacun de nous entreprendra de faire apparaître un certain état et une certaine disposition de l'âme qui soit capable de *procurer à tous les hommes la vie heureuse* (ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν).

Ici, Socrate a recours à la même stratégie : il donne encore à l'examen une perspective éthique, ce qui a un double enjeu : non seulement il permet la réfutation de la vie de plaisir de l'intérieur, comme l'a bien vu S. Delcomminette — l'enjeu est donc polémique [712] —, mais aussi il permet au philosophe de penser à ce que peut être ou doit être le plaisir quand c'est un plaisir humain, susceptible de pouvoir apporter le bonheur aux hommes.

Dans un second temps, Socrate étend la conclusion de Protarque à tous les autres êtres vivants [713]. Il suit en cela Protarque qui, de lui-même, a étendu sa propre expérience à l'ensemble des êtres animés. Mais ce qui intéresse avant tout Socrate — et Platon—, c'est de réfléchir sur la vie de plaisir lorsqu'elle concerne l'homme. Si Protarque vivait une vie de pur plaisir sans mémoire ni opinion vraie, il vivrait « *non pas une vie d'homme* mais celle d'un poumon marin [714] ou celle de toute bête vivant dans la mer dont le corps est enfermé

βίος ὁ τοιοῦτος) ? ». Nous comprenons que *ἡμῖν* se réfère ici *à nous, les hommes*, et non à l'ensemble des être vivants. Cf. Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 195–197 ; Taylor, p. 36 ; Friedländer, 1969, p. 322 ; Lefebvre, 1999, p. 72–79. Contre cette interprétation, voir Delcomminette, 2006a, p. 178 : pour lui, comprendre qu'une vie de pur plaisir n'est pas désirable parce qu'elle implique un renoncement à ce qui fait notre humanité conduit à réduire considérablement la portée du passage. Le critique ajoute que Protarque lui-même affirme en 22a9–b2 que la vie de plaisir et la vie d'intelligence ne sont ni l'une ni l'autre dignes de choix pour aucun être humain ni *aucun animal*. Selon nous, qu'il y ait ensuite un élargissement fait par Protarque et suivi par Socrate, n'infirme pas l'interprétation selon laquelle Socrate se place d'abord et avant tout sur un terrain éthique en s'intéressant à la vie de plaisir *pour l'homme*.

712 Cette réfutation va conduire Protarque à l'auto-contradiction, puisqu'il va comprendre qu'une vie de pur plaisir est une vie sans plaisir. S. Delcomminette (2006, p. 171) parle de réfutation pour ainsi dire « existentielle ».

713 En 22b5, Socrate conclut en disant que le bien n'est ni dans la vie de plaisir, ni dans la vie de pensée, sinon l'une ou l'autre « serait suffisante, parfaite, et éligible *par toutes les plantes et tous les êtres vivants* qui seraient capables de vivre ainsi toute leur vie durant (ἦν γὰρ ἂν ἱκανὸς καὶ τέλεος *καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζῴοις αἱρετός*, οἷσπερ δυνατὸν ἦν οὕτως ἀεὶ διὰ βίου ζῆν) ». Comme l'analyse D. Lefebvre, le complément *par* « toutes les plantes et les êtres vivants (πᾶσι φυτοῖς καὶ ζῴοις) » peut être lu comme « une périphrase ironique qui désigne les hommes, car seuls les hommes peuvent vivre une vie mixte. Socrate alors renchérirait sur le modèle naturaliste et animalier qui est constamment celui de la thèse de Philèbe, et, sans doute aussi, celui d'Eudoxe, en évoquant en plus les plantes » (Lefebvre 1999, p. 70–71).

714 « poumon marin » est la traduction adoptée ici pour πλεύμων. Cf. Diès 1941 ; c'est une espèce

dans sa coquille »[715]. Le philosophe réfléchit donc, par cet examen de la vie de plaisir, puis par celui des deux autres candidats susceptibles d'apporter le plus de bonheur à l'homme, à « ce qu'est l'homme et ce qu'il appartient à une telle nature de faire et de pâtir qui la distingue des autres »[716]. Il le fait en demandant à Protarque, si sûr de lui, de se changer mentalement en poumon marin, ce qui constitue aussi, à n'en pas douter, un élément dramatique qui donne toute sa force à la réfutation de Socrate[717].

Cet élément dramatique ne peut manquer de faire sourire le lecteur platonicien qui voit combien Socrate joue avec son interlocuteur. Cette identification de Protarque à un être flasque et mou, à une espèce de mollusque ou d'éponge marine pourrait relever aisément du monde de la comédie… dont les imitations sont condamnées au livre III de la *République*, à ceci près que le poumon marin est un être muet[718] ! Comment, en outre, ne pas penser à Philèbe qui assiste silencieux à la scène ? Socrate n'est-il pas en train de s'amuser à le représenter ? Le philosophe nous invite alors à un renversement comique : le silence de Philèbe, loin d'être le signe de la force de sa position, apparente ce dernier à un

---

de mollusque, de méduse ou d'éponge. Cf. M. Ficin, chap. XXXII, commentant ce passage : « Le poumon est un animal marin, très blanc, qui semble formé de l'écume. Il a la forme et le mouvement d'un poumon : en effet, il s'ouvre et se ferme sans cesse. A l'intérieur, il a des poils ; il est tout entier extrêmement tendre et mou, comme de la neige et, de tous côtés, on le perce d'un doigt. La mer l'apporte souvent dans ses vagues sur la côte. Il ne se déplace pas et n'a pas d'organe différencié (Pleumon animal est maritimum, albissimum, quod videtur ex spuma compactum. Habet pulmonis formam et motum, semper enim et aperitur et clauditur. Intus habet villos. Totum est nivis instar tenerrimum et mollissimum, et undique digito perforatur. Defertur maris* undis saepe ad litus. Progressum habet nullum, aut organi distinctionem) ». Pour P. Chantraine, il faut rattacher πλεύμων à πλέω, flotter (Chantraine 2009). Dans le *Timée*, les animaux marins sont les moins intelligents de tous les animaux, au plus bas dans la hiérarchie des êtres vivants : « et la quatrième espèce, l'espèce aquatique, est née des plus bêtes et des plus ignorants de tous τὸ δὲ τέταρτον γένος ἔνυδρον γέγονεν ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων » (92b). Sur tous ces points, cf. Lefebvre 1999, p. 61–88, et en particulier p. 80–84.

715 *Philèbe*, 21c : *οὐκ ἀνθρώπου βίον*, ἀλλά τινος πλεύμονος ἢ τῶν ὅσα θαλάττια μετ᾽ ὀστρείνων ἔμψυχά ἐστι σωμάτων.

716 *Théétète*, 174b3–5 : τί δέ ποτ᾽ ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν.

717 Sur la « fantástica combinatión de ingredientes filosóficos y dramáticos », voir Boeri 2012, p. 50–53.

718 On se souvient que Socrate, en 397e de la *République*, condamne les imitations comiques indignes d'un homme et… la plupart d'entre elles sont fort bruyantes ! Ainsi, les coups de tonnerre, le bruit du vent, de l'orage, d'essieux et de poulies, le sons des trompettes, des flûtes, l'aboiement des chiens, le bêlement des moutons ou le pépiement des oiseaux. Ici l'identification demandée par Socrate doit permettre à Protarque de comprendre la nécessité de s'élever du monde animal vers le monde proprement humain.

mollusque ! Mais revenons au caractère sérieux de ce passage, le philosophe étant le champion du jeu sérieux [719].

La question du philosophe porte bien sur la *vie* de plaisir (cf. ζῆν τὸν βίον ἅπαντα), ce qui reprend bien les termes du débat initial [720]. Accepter de vivre sa vie entière dans les plaisirs les plus grands, c'est bien faire du plaisir une valeur éligible — si l'on accepte d'en discuter, ce qui est le cas de Protarque—, ce qui correspond au troisième critère du bien : en tant qu'hédoniste, Protarque étendrait sa conclusion à tous les autres êtres vivants. C'est aussi, pour Protarque, penser le plaisir comme suffisant, ce qui correspond au deuxième critère du bien :

> Socrate. — Penserais-tu avoir encore besoin de quelque chose, si tu possédais l'intégralité de cette jouissance ?
> Protarque. — Nullement ! [721]

C'est enfin le penser comme complet, ce qui correspond au premier critère du bien : « si j'avais la jouissance, j'aurais tout » [722]. Sa position est donc celle d'un véritable hédoniste qui n'accorde de valeur qu'au plaisir et à rien d'autre, ne faisant aucune place dans cette vie à l'intelligence et à la pensée. Comme l'analyse très justement M. Boeri, la confiance qu'affiche Protarque constitue un élément important de la dramaturgie du passage [723], puisqu'elle se changera en aphasie lors de l'échange.

Or, ce que fait Socrate, c'est précisément d'amener Protarque à considérer le plaisir dans sa vie, c'est à dire dans la durée. Pour être pensé en tant que plaisir humain, le plaisir doit s'inscrire dans le temps, et non pas simplement dans l'immédiateté de la pure jouissance. La vie de plaisir, si elle veut être une vie humaine, doit déborder la pure expérience immédiate du plaisir, une expérience purement physique, de l'ordre de la sensation éprouvée, pour devenir une expérience consciente et liée. L'homme a besoin de savoir qu'il a affaire au plaisir pour savoir qu'il jouit, non seulement au moment même où il jouit mais aussi une fois qu'il a joui, afin d'être à même de se souvenir de ce qu'est un plaisir :

> Étant dépourvu de mémoire, tu serais aussi nécessairement incapable de te rappeler même qu'il t'est arrivé de jouir, et le plaisir qui se produit au moment présent ne pourrait te laisser aucun souvenir ; d'autre part, dépourvu d'opinion vraie, tu ne croirais pas jouir au moment même où

719 Voir sur le couple *paidia/spoudè* Jouët-Pastré 2006.

720 Cf. *Philèbe*, 11d.

721 *Philèbe*, 21a11–12 : ΣΩ. Ἀρ' οὖν ἔτι τινὸς ἄν σοι προσδεῖν ἡγοῖο, εἰ τοῦτ' ἔχεις παντελῶς; ΠΡΩ. Οὐδαμῶς.

722 *Philèbe*, 21b2–3 : πάντα γὰρ ἔχοιμ' ἄν που τὸ χαίρειν ἔχων.

723 Boeri 2012, p. 51–52.

> tu jouis et, incapable de raisonner, tu serais incapable de prévoir aucune jouissance à venir. [724]

En d'autres termes, on ne peut parler de la vie de plaisir que si l'on sort du simple plaisir éprouvé, et c'est ce que Socrate cherche à faire avec Protarque depuis le début du dialogue, et ce qu'il n'avait pas réussi à faire avec Philèbe. Si celui qui jouit n'a pas la mémoire du plaisir, il se trouve nécessairement en dehors du plaisir, il est en quelque sorte absent de son plaisir alors même qu'il l'éprouve : comme l'analyse très bien Marsile Ficin à propos de ce passage, aucun plaisir n'est présent dans une âme qui ne pense pas, de sorte que, du point de vue de l'âme, « cela serait comme s'il n'était pas là » :

> Voici en tout cas la vie de plaisir sans sagesse. Personne ne la choisirait jamais comme étant suffisante. D'abord parce qu'elle est considérée comme la forme la plus vile de la vie, la plus proche de la mort, ayant le moins de vie. Ensuite, parce que le plaisir serait présent de telle façon que l'âme jouirait au minimum, car le plaisir ne viendrait ni du passé ou du futur, ou ne durerait pendant aucun intervalle de temps — ou plutôt ce serait exactement comme s'il n'était pas là, puisqu'on ne saurait pas qu'il est là et que l'âme n'aurait pas conscience de sa présence. [725]

On ne vit pas un plaisir humain car on en est dépossédé dans l'instant et dans le temps. L'existence du plaisir s'efface au fur et à mesure que le plaisir est éprouvé si l'on n'a pas le souvenir du plaisir.

H.-G. Gadamer analyse en termes heideggériens la genèse de la conception hédoniste de la vie en se demandant pourquoi Philèbe et ses partisans considèrent le φρονεῖν comme superflu :

---

724 *Philèbe*, 21c1–6 : μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δήπου μηδ' ὅτι ποτὲ ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ' ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μηδ' ἥντινοῦν μνήμην ὑπομένειν· δόξαν δ' αὖ μὴ κεκτημένον ἀληθῆ μὴ δοξάζειν χαίρειν χαίροντα, λογισμοῦ δὲ στερόμενον μηδ' εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ὡς χαιρήσεις δυνατὸν εἶναι λογίζεσθαι.

725 M. Ficin, chap. 32 : « Haec utique voluptatis sine sapientia vita est, quam nemo umquam ut sufficientem eligeret. Primo, quia vilissima existimatur et morti proxima, minimum quiddam habens vitae. Deinde, quia ita adesset animae voluptas, ut minima ex parte anima voluptate frueretur, neque enim ex praeterito, neque ex futuro, neque per aliquam temporis moram. Immo perinde esset, ac si non adesset, cum adesse ignoraretur, et cum animus non adesse opinaretur ». D. Lefebvre, s'appuyant sur le *Timée*, note que, contrairement à ce que suggère l'interprétation de Ficin, « le poumon marin n'est pas du plaisir sans pensée, parce qu'une impression sur la chair d'un poumon marin ou d'un coquillage consiste tout au plus en une impression extrêmement lente à se diffuser dans un corps dont les parties n'en recueilleront jamais l'écho et qui n'atteindra jamais aucun *phronimon*. Le poumon marin, ce n'est donc quasiment rien du tout, parce que le plaisir totalement dépourvu de *phronèsis* est tout au plus de l'animé (ἔμψυχα, *Philèbe*, 21c8, *Timée*, 92b3), le plus proche de l'Hadès, le plus mortel possible (90b2–6), une "plante céleste" la plus détachée du ciel (*Timée*, 90a5–7) ».

> D’un point de vue phénoménologique, la racine de leur méprise est l’idée que dans le plaisir, l’existence s’oublie absolument elle-même pour se livrer à l’objet du plaisir. Au nom de cet oubli radical de soi et de cet abandon subjugué à l’objet, les hédonistes sont prêts à sacrifier toute forme de savoir. C’est justement cet oubli qui fait à leurs yeux la valeur supérieure de la jouissance.

Or, s’ils s’abandonnaient purement et simplement à l’objet du plaisir sans en éprouver l’existence, s’ils ne gardaient pas un tant soit peu la conscience du plaisir, « alors la vie de plaisir supprimerait en l’homme la vie proprement dite, c’est-à-dire l’intelligence que l’existence a de soi-même » [726]. Ainsi, Socrate montre que ce sont des motivations spécifiquement humaines qui poussent les hédonistes à choisir le plaisir comme bien suprême. Contrairement à ce qu’ils affirment, ils ne peuvent se passer de la conscience de soi, puisque elle seule donne sens à l’hédonisme qu’ils défendent.

La discussion de Socrate place donc la recherche sur le plan éthique — la vie de plaisir est-elle vivable pour l’homme ? Est-elle digne de choix ?— en réfléchissant à la nécessaire mémoire du plaisir pour constituer un plaisir humain.

Cette réflexion se double alors d’une autre réflexion sur ce qu’est le désir : il faut se souvenir du plaisir pour le désirer à nouveau, la *mnèmè* étant la condition du désir. Pour Platon, on ne peut en effet désirer que ce que l’on connaît déjà. Il n’y a pas d’altérité totale dans l’objet du désir, thème déjà signifié dans le mythe de la naissance d’Erôs, vivant dans l’indigence mais désirant en même temps aller de l’avant, inventif et rusé en raison de ses origines [727], ou dans le mythe central du *Phèdre*, où l’élément noble de l’âme désire par nature la Vérité et le Beau parce que l’Être le nourrit et le constitue [728].

Mais si l’on désire ce qui ne nous est pas étranger, on désire en même temps

726 Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 196.

727 *Banquet*, 203a–e. Sur ce point, cf. Hadot 1998, p. 45–53 ; Jouët-Pastré 2012, p. 193–206 ; Merker 2011, p. 48.

728 *Phèdre*, 246a–257b. Cf. 248b–c : « La raison de ce grand effort pour voir où est la plaine de la vérité, c’est que la nourriture qui convient à ce qu’il y a de meilleur dans l’âme se tire de la prairie qui s’y trouve, et que l’aile, à quoi l’âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit (οὗ δὴ ἕνεχ’ ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται) ». Mais les hommes, à la différence des dieux, portent en eux la possibilité de l’oubli. Ils peuvent se détourner de l’Être. Cf. 248c, où l’âme peut devenir « gorgée d’oubli et de perversion (λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα) » et ne pas accéder à sa vision. Cf. Chrétien 1987, p. 33–71. « La possibilité humaine la plus propre est donc de choir et de s’effondrer, la possibilité du recul, du retrait, du renoncement dans la quête ardente de la vérité. Aucune harmonie préétablie ne régit les fins de l’homme » (p. 40).

ce que l'on n'a pas au moment où on le désire [729], et le désir repose aussi sur la mémoire d'un plaisir, ce qui en fait un désir de l'âme. En d'autres termes, il n'y a pas de désir du corps [730]. La mémoire donne au désir son objet et l'oriente : c'est de l'âme que relèvent tout élan, tout désir, et « le principe moteur de tout vivant » [731]. Le philosophe explique ainsi en 35a–c la soif qui s'accompagne du désir de boire : ce désir, c'est, de la part de celui qui a soif, le désir de réplétion que procure la boisson :

> SOCRATE. — Celui de nous qui est vide désire donc apparemment le contraire de ce qu'il éprouve ; car étant vide, il souhaite se remplir.
> PROTARQUE. — Oui, rien de plus certain !
> SOCRATE. — Eh quoi ! celui qui pour commencer est vide, d'où pourrait-il avoir, soit par la sensation, soit par la mémoire, un tel attachement avec la réplétion, avec ce qu'il n'éprouve pas dans le moment présent et qu'il n'a jamais éprouvé antérieurement ?
> PROTARQUE. — Comment le pourrait-il ?
> SOCRATE. — Cependant, celui qui désire nous disons qu'il désire quelque chose ?
> PROTARQUE. — Sans contredit.
> SOCRATE. — Et ce n'est pas ce qu'il éprouve qu'il désire. Car il a soif et c'est là un vide ; or, ce qu'il désire, c'est la réplétion.
> PROTARQUE. — Oui.
> SOCRATE. — Cette réplétion, il faut donc qu'il y touche par quelque partie de son être assoiffé.
> PROTARQUE — Nécessairement.
> SOCRATE. — Or cela ne peut se faire par son corps, puisque son corps est vide.

---

729 On peut aussi désirer ce que l'on a déjà : c'est alors désirer que l'objet de notre désir soit préservé et présent dans le temps à venir. Cf. Merker, 2011, p. 47 : « Le présence même d'un objet, dès lors qu'il est susceptible d'être *désiré*, est toujours présence en relation à un manque, lequel persiste d'une manière ou d'une autre sous son comblement ou dans son comblement ». L'objet ne saurait être désiré sans ce manque. C'est bien ce qui ressort du *Banquet*, 200e : « SOCRATE. — Allons, dit Socrate, réitérons notre accord sur ce que nous avons dit. Quoi d'autre, si ce n'est que l'amour est d'abord amour de certaines choses, ensuite de ces choses dont un manque lui est présent ? AGATHON. — Oui, dit-il (Ἴθι δή, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. Ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρως, πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ; — Ναί, φάναι) ».

730 Socrate lie l'espoir au désir, car dans tout espoir la dimension du désir est présente. Mais, comme l'analyse M. Dixsaut, « dans la mesure où l'espoir n'a pas d'autres contenus que ceux que la mémoire lui fournit - des souvenirs d'expériences corporelles, — le désir, qui est le principe moteur de tout vivant, est aussi ce qui cloue son âme à son corps » (Dixsaut 1999 = 1999d, p. 263).

731 *Philèbe*, 35d2–3 : τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῴου παντός.

> PROTARQUE. — Oui.
> SOCRATE. — Il n'y a donc plus que son âme qui puisse avoir contact avec la réplétion, par la mémoire, évidemment ; car par quoi d'autre le pourrait-elle ?
> PROTARQUE. — Par rien d'autre, en somme.
> SOCRATE. — Comprenons-nous donc ce qui résulte, pour nous, de ces déductions ?
> PROTARQUE. — Quoi donc ?
> SOCRATE. — Il n'y a pas de désir du corps, voilà ce que nous dit ce raisonnement. [732]

La première forme d'élan vers les choses c'est donc celle du désir. Pour introduire ce passage, Socrate voulant saisir le plaisir qu'éprouve l'âme indépendamment du corps, et en même temps le désir, a introduit un nouveau préalable : « il nous faut d'abord manifestement comprendre ce que peut bien être le désir et où il prend naissance » [733]. Protarque a accepté cet examen de très bonne grâce : « Faisons donc cette enquête, dit Protarque, car nous n'y perdons rien (Σκοπῶμεν τοίνυν· οὐδὲν γὰρ ἀπολοῦμεν) ». Il n'est pas vrai que nous n'aurons rien perdu, répond le philosophe, puisque « en découvrant ce que nous cherchons, nous perdrons l'embarras dans lequel nous sommes sur ce sujet (εὑρόντες ἃ νῦν ζητοῦμεν, ἀπολοῦμεν τὴν περὶ αὐτὰ ταῦτα ἀπορίαν) ». À ce moment précis de la discussion, au moment d'entamer un examen de l'*épithumia*, Socrate a donc évoqué implicitement l'érôs qui l'anime et qui explique la perte de l'aporie par le désir d'apprendre de l'âme [734]. Le dialecticien qu'il est, comme il le rappelle déjà en 16b, est un amoureux qui aime la voie, difficile s'il en est, qui le délivre de l'*aporia* et le conduise à l'*euporia* :

---

732 *Philèbe*, 35a–c : ΣΩ. Ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει· κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι. ΠΡΩ. Σαφέστατά γε. ΣΩ. Τί οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν ὁπόθεν εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἐφάπτοιτ' ἂν εἴτ' μνήμῃ, τούτου ὃ μήτ' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτ' ἐν τῷ πρόσθεν πώποτε ἔπαθεν; ΠΡΩ. Καὶ πῶς; ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὅ γε ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμεῖ, φαμέν. ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὔ; ΣΩ. Οὐκ ἄρα ὅ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμεῖ. Διψῇ γάρ, τοῦτο δὲ κένωσις· ὁ δ' ἐπιθυμεῖ πληρώσεως. ΠΡΩ. Ναί. ΣΩ. Πληρώσεώς γ' ἄρα πῄ τι τῶν τοῦ διψῶντος ἂν ἐφάπτοιτο. ΠΡΩ. Ἀναγκαῖον. ΣΩ. Τὸ μὲν δὴ σῶμα ἀδύνατον· κενοῦται γάρ που. ΠΡΩ. Ναί. ΣΩ. Τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν, τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι· τῷ γὰρ ἂν ἔτ' ἄλλῳ ἐφάψαιτο; ΠΡΩ. Σχεδὸν οὐδενί. ΣΩ. Μανθάνομεν οὖν ὃ συμβέβηχ' ἡμῖν ἐκ τούτων τῶν λόγων; ΠΡΩ. Τὸ ποῖον; ΣΩ. Σώματος ἐπιθυμίαν οὔ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίγνεσθαι.

733 πρότερον ἔτι φαίνεται ληπτέον ἐπιθυμίαν εἶναι τί ποτ' ἔστι καὶ ποῦ γίγνεται.

734 M. Dixsaut 1999d, p. 256–257, à la suite de S. Bernadete 1993, p. 173, dit très justement qu'une aporie « est une perplexité, pas un vide : pour être dans l'aporie, il faut pouvoir formuler autant ce qu'on sait que ce qu'on ne sait pas. On ne cherche pas ce qu'on possède, mais ce dont on manque et ce à quoi on aspire, mais on ne cherche pas davantage ce qu'on a aucun moyen de découvrir. Ce que l'âme aura perdu (l'aporie), elle ne l'aura perdu que parce qu'elle a le désir d'apprendre ».

> Il n'existe certes pas de plus belle route que celle dont je suis depuis toujours amoureux, mais bien des fois déjà, elle m'a fui et m'a laissé sans guide et sans issue. [735]

Dans notre texte, la référence implicite au *Banquet* avec le mythe de la naissance d'Érôs n'est pas anodine et éclaire la dimension érotique du désir, nécessaire à la réflexion sur la nature du plaisir, impossible sans désir ni mémoire. Cette dimension érotique du désir était aussi un élément de reflexion dans le *Gorgias*, nous l'avons vu.

En outre, à l'instar de la *mnèmè*, le *logismos* et la *doxa alèthès* sont aussi une des conditions du plaisir. Comme le note D. Lefebvre, se référant également à 60d–e, « la *phronèsis* est le genre qui comprend comme ses espèces les représentations de l'objet comme présent (c'est l'opinion droite, ἀληθής δόξα), comme passé et conservé (la mémoire, μνήμη), ou comme futur (calcul, λογίσμος) », suivant en cela l'analyse de M. Dixsaut sur le sens de *phronèsis* [736]. Socrate insiste donc ici par ces termes, la *mnèmè*, le *logismos* et la *doxa alèthès*, sur la nécessité de faire sortir le plaisir de l'immédiateté de la sensation purement physique et de l'inscrire dans le temps — dans ses trois dimensions, passé, présent et futur —, et donc dans la pensée, pour savoir qu'on l'éprouve, le désirer, et, par voie de conséquence, se l'approprier [737].

Protarque comprend alors que s'il vivait cette vie de pur plaisir, il serait comparable à un poumon marin. Il ne peut accepter cette assimilation malicieuse proposée par Socrate, tant parce qu'elle est dégradante, comme l'est celle du pluvier dans le *Gorgias* [738], que parce que cet animal n'a aucune conscience de son plaisir pourtant sans défection. Néanmoins, l'homme peut vivre cette vie [739], elle représente une possibilité, mais en cela il perd ce qui fait son humanité. Pour le philosophe, l'homme peut, en raison de son ignorance ou d'une nécessité malheureuse [740], embrasser une vie qui ne serait pas humaine ; dans le même sens, dans le mythe du *Phèdre*, l'homme peut s'éloigner de la vérité et

---

735 *Philèbe*, 16b : οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ᾽ ἂν γένοιτο ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν.

736 Dixsaut 2000, p. 93–119.

737 C'est la raison pour laquelle nous partageons l'analyse de D. Lefebvre 1999, p. 85, qui pense difficile de sauver le plaisir du poumon marin comme le fait D. Frede 1997, p. 178–179. Pour D. Frede, des épisodes de plaisir — *Lustepisoden* — existeraient alors même que la continuité de la conscience du plaisir est impossible.

738 *Gorgias*, 494b–c. Voir *supra* p. 109.

739 Cf. Lefebvre 1999, p. 75 : « si l'on considère que cette comparaison des vies [vie de plaisir, vie de pensée, vie mixte] repose sur une variation autour du caractère vivable ou non des vies pures, on doit dire que ce à quoi elle aboutit n'est pas à la conscience d'une impossibilité de les vivre, mais d'une indésidérabilité ».

740 Cf. *Philèbe* 22b6–8 : « et si l'un de nous faisait un autre choix, il choisirait le contraire de ce qui est véritablement éligible par nature, le faisant contre sa volonté, en raison de son

« ne tenir plus en garde cela qui pourtant le garde dans son être d'homme, et sa mémoire a en son cœur la possibilité de l'oubli » [741] : son âme, en effet, doit mener un combat contre ce poids en elle qui l'accable et l'empêche de s'envoler pleinement.

Cependant, en vivant cette vie, l'hédoniste radical perd toute conscience de ce qu'il vit : comparé au poumon marin, il n'a ni intelligence, ni mémoire, ni savoir, ni opinion vraie. La raison de son ignorance — il ne peut savoir s'il ressent ou non du plaisir— est bien attribuée à son manque de *phronèsis* (en 21b9–10), terme que nous pourrions traduire ici par « conscience », à la suite de plusieurs commentateurs [742]. Selon le philosophe, l'hédonisme radical, dès lors, ne peut pas être une théorie, qui suppose à tout le moins une distance par rapport à la vie que l'on mène [743]. Il ne peut pas même être un projet de vie qui suppose lui aussi une représentation de soi comme heureux : pour avoir un projet de vie, encore faut-il être pourvu de *mnèmè* et de *logismos*, deux qualités dont sont privés l'hédoniste radical ou le poumon marin. Vivre en hédoniste tel Philèbe, c'est, pour le philosophe, se piéger soi-même en s'enfermant dans une vie infra-humaine dont on ne peut sortir qu'en recourant au *logos*, un *logos* autre que celui de la louange, indispensable pour se rendre compte de l'insuffisance de cette vie. Sans *logos* sur la vie de pur plaisir, il est impossible de prendre conscience du mauvais choix que constitue cette vie. Ainsi, l'expérimentation mentale de Protarque, même si elle réduit ce dernier au silence, permet, par le *logos*, de prendre conscience de l'insuffisance de la vie de pur plaisir incarnée par Philèbe. Seul un homme comme Protarque, qui accepte, contrairement à Philèbe, de changer son regard sur la vie de pur plaisir [744], est à même de se

---

ignorance ou de quelque malheureuse nécessité (εἰ δέ τις ἄλλα ᾑρεῖθ' ἡμῶν, παρὰ φύσιν ἂν τὴν τοῦ ἀληθῶς αἱρετοῦ ἐλάμβανεν ἄκων ἐξ ἀγνοίας ἤ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμονος) ».

741 Chrétien 1987, p. 38.

742 Cf. Dixsaut 2000a, p. 104–105 ; Lefebvre 1999, p. 70, n. 1 (D. Lefebvre recense les différentes traductions de ce terme) ; Delcomminette 2006a, p. 175. Parmi les traducteurs français, J.-F. Pradeau 2002a, p. 100, préfère traduire le terme par « réflexion », tandis que L. Robin choisissait de le traduire par « pensée ».

743 Cf. la position de J.C.B Gosling et C.C.W. Taylor, qui, analysant de façon générale les rapports possibles entre Eudoxe et Platon, concluent : « He [Plato] clearly thinks that a Eudoxan ought to give an account of pleasure ; that he would need to give some single overall account if he was to supply a criterion for deciding how to live ; but that any such project is doomed in a way which makes it clear that some other criterion than pleasure is needed. He seems to think that no theory of the nature of pleasure is available, and that, rather than any theory, forms the basis of his attack » (Gosling et C.C.W. Taylor 1982, p. 164).

744 C. Gill (2010, p. 48–49), à la suite de D. Frede (1996, p. 239–243), souligne que le *Philèbe* se caractérise par un échange dialectique assez exceptionnel chez Platon car les deux principaux interlocuteurs, Socrate et Protarque, sont facilement prêts à modifier leur position première et à embrasser de nouveaux cadres conceptuels, trait qui apparaît de façon tout à fait manifeste en 60a–67b7.

rendre compte que la vie de pur plaisir n'est pas la vie la plus désirable pour un homme.

Protarque en est réduit à l'*aphasia*, au silence, obligé qu'il est de reconnaître la nécessité d'avoir conscience du plaisir pour l'éprouver et pour le désirer à nouveau. La vie de pur plaisir n'est donc pas suffisante et ne peut être choisie par qui veut vivre une vie d'homme. Le mutisme de Protarque est le signe de son auto-contradiction car il ne peut plus, comme il l'affirmait au départ, souhaiter vivre une vie de pur plaisir qui ne fasse aucune part à la mémoire et à la conscience. Protarque admet en 21b11 la conclusion de Socrate : « vide assurément de toute *phronèsis* (κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως) » [745], il n'aurait pas conscience de son plaisir. La vie de plaisir ne peut donc plus se penser à part de la *phronèsis, —phronèsis* qui rend la vie de plaisir plus désirable tout en empêchant l'identification du plaisir et du bien [746] — et l'examen de la vie de pensée qui va être désormais mené va permettre de conclure à une inséparabilité des deux genres (χωρίς, 20e2).

Ici, le silence de Protarque n'est pas semblable à celui de Philèbe, puisqu'il est le signe d'une prise en compte des objections de Socrate et de ses interrogations. Il n'est pas non plus semblable à celui de Calliclès : dans le *Gorgias*, le silence vaut comme protestation suprême face au discours de Socrate dont la valeur n'est pas reconnue par Calliclès. Dans le *Philèbe*, on atteint, par le silence, la conclusion d'une réfutation, et l'on pourrait parler ici d'*élenchos* socratique réussi puisque Protarque est conduit, par son échange avec le philosophe, à abandonner sa thèse initiale qui était aussi celle d'un hédoniste radical [747]. Ce silence résulte du dialogue avec Socrate : « *Cette discussion présente*, Socrate, m'a complètement réduit au silence » reconnaît Protarque [748] ; il ajoute peu après, soulignant la force des arguments de son interlocuteur :

---

745 *Philèbe*, 21b9–10.

746 J.C.B. Gosling et C.C.W. Taylor pensent que l'on a ici une réponse à la thèse d'Eudoxe : « this is a pertinent consideration in relation to Eudoxus, since if the point is accepted that intelligence makes a life of pleasure better/more desirable, then it is conceded that humans, at least, do not make pleasure their prime good, and so Eudoxus'general observations about living things'attitude to pleasure must be wrong. It also follows, of course, that it is false that everything is referred to pleasure when it comes to praising : everything is referred to the good (mixed) life, which is prized, and pleasure will be up for praise » (Gosling et Taylor 1982, p. 161).

747 Sur la valeur thérapeutique de cet échange, cf. Boeri 2012, p. 199, n. 88. Voir aussi Boeri 2007, chap. 4.

748 *Philèbe*, 21d4–5 : εἰς ἀφασίαν παντάπασί με, ὦ Σώκρατες, *οὗτος ὁ λόγος* ἐμβέβληκε τὰ νῦν. Cf. D. Lefebvre 1999, p. 72 : « C'est Protarque qui a besoin de connaître son plaisir (…). L'insuffisance de la vie de plaisir n'apparaît donc pas en soi, mais seulement aux hommes qui mènent le dialogue. La réfutation logique serait donc inopérante si Protarque ne se souvenait pas qu'il est un homme, s'il ne voulait pas rester un homme ».

> En fait, Socrate, je crois que le plaisir est maintenant, pour ainsi dire, terrassé sous les coups des arguments que tu viens d'émettre, car il a lutté pour le prix de la victoire et le voilà étendu à terre ! [749]

Le silence de Philèbe, lui, était premier et délibéré — selon l'interprétation ici adoptée — signe de son refus d'entrer dans un *logos* autre que celui de la louange, et d'accepter toute discussion argumentée sur la vie de plaisir.

3.4 La pensée, condition d'un *logos* sur le plaisir

3.4.1 La disqualification de la vie de pure pensée

Après avoir mis en question la vie de pur plaisir, Socrate et Protarque passent alors à la vie de pure pensée [750] :

> Socrate. — Est-ce que l'un de nous accepterait de vivre en possédant réflexion, intelligence, connaissance et mémoire totales de toutes choses, sans toutefois avoir part au plaisir, ni peu ni prou, et pas davantage à la douleur, en étant parfaitement insensible à toutes ces choses ?
> Protarque. — Socrate, aucune de ces deux vies, à moi du moins, ne me paraît digne d'être choisie, pas plus qu'elle ne le paraît à quiconque, me semble-t-il. [751]

Conformément à ce que Socrate avait annoncé, on a donc, parallèlement à l'examen de la vie de pur plaisir, celui de la vie de pure pensée. Mais ce parallélisme de traitement n'est qu'apparent, même si cette inégalité de traitement des deux vies ne paraît gêner aucun des deux interlocuteurs, ni Socrate — et pour cause, c'est lui qui formule la critique de la vie qu'il défendait —, ni Protarque, qui accepte d'emblée cette remise en question et la forme qu'elle prend.

Soulignons la dissymétrie de traitement entre vie de pur plaisir et vie de pure pensée. Dissymétrie d'abord quantitative puisqu'une seule réplique du philosophe suffit à la mettre de côté, dissymétrie ensuite dans son mode de traitement puisque la vie de pure pensée n'est soumise à aucune expérimentation mentale, ni aucune véritable réfutation. De fait, ce qui intéresse le philosophe, c'est de permettre de penser la vie la meilleure qui soit pour l'homme. Or, la façon dont Protarque présentait la vie de plaisir rendait celle-ci impensable, puisque le plaisir était d'abord absolu et indéterminé, d'où la nécessité pour le

---

749 *Philèbe*, 22e5–7 : Ἀλλὰ μήν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ νῦν μὲν ἡδονή σοι πεπτωκέναι καθαπερεὶ πληγεῖσα ὑπὸ τῶν νυνδὴ λόγων· τῶν γὰρ νικητηρίων πέρι μαχομένη κεῖται.

750 *Philèbe*, 21d6–7 : τὸν τοῦ νοῦ βίον.

751 *Philèbe*, 21d9–e5 : ΣΩ. Εἴ τις δέξαιτ' ἂν αὖ ζῆν ἡμῶν φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν καὶ ἐπιστήμην καὶ μνήμην πᾶσαν πάντων κεκτημένος, ἡδονῆς δὲ μετέχων μήτε μέγα μήτε σμικρόν, μηδ' αὖ λύπης, ἀλλὰ τὸ παράπαν ἀπαθὴς πάντων τῶν τοιούτων. ΠΡΩ. Οὐδέτερος ὁ βίος, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε τούτων αἱρετός, οὐδ' ἄλλῳ μή ποτε, ὡς ἐγῷμαι, φανῇ.

philosophe d'introduire les notions de limite et d'illimité pour faire apparaître une multiplicité de plaisirs déterminés ; à l'opposé, la façon dont le philosophe considère la pensée ne rend pas cette dernière impensable — c'est une unité réelle— ce qui explique la différence de traitement entre les deux vies.

En outre, on voit que le philosophe introduit à côté de la notion de plaisir celle de douleur, comme si le plaisir n'existait pas sans son contraire, la douleur, ce que Socrate développera dans la suite de la discussion. Cet ajout qui ne gène pas Protarque est significatif : thème présent dans d'autres dialogues platoniciens, comme le *Phédon* ou les *Lois* [752], il participe ici de la *mèchanè* mise en œuvre par Socrate qui modifie la thèse initiale de Philèbe — avec Philèbe il n'était pas question de douleur— pour donner plus tard la deuxième place à son candidat, la vie de pure sagesse. En effet, celle-ci n'est pas dévalorisée de la même façon que l'a été celle de pur plaisir. La vie de pure sagesse n'est pas simplement privée de plaisir, mais elle est privée de plaisir et de douleur. Cet ajout modifie de façon positive le sens d'une vie de sagesse sans plaisir. Choisir le plaisir, c'est aussi choisir la douleur, comme le philosophe le dira encore un peu plus tard en 55a : nombreux sont ceux qui ne supporteraient pas de ne pas éprouver plaisir et douleur, en apaisant par exemple leur faim et leur soif, préférant ainsi un genre de vie mixte à une vie « dans laquelle il n'y a place ni pour la jouissance ni pour la douleur, mais pour la pensée sous la forme la plus pure possible (τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἦν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα) ». Le choix du sage n'est donc pas si insensé puisqu'il s'agit aussi d'être privé de douleur : on a là un élément de la *mèchanè* socratique.

De plus, et c'est un deuxième trait de sa *mèchanè*, le choix de la vie de pure pensée n'apparaît pas comme impossible et absurde à l'homme qui est un homme (et non un animal ou un dieu). C'est seulement un choix rare, éligible pour ceux qui veulent mener la vie la plus divine qui soit :

> SOCRATE. — Tu sais que rien n'empêche de vivre de cette façon si l'on a choisi la vie de pensée ?
> PROTARQUE. — Tu veux dire sans éprouver ni plaisir ni douleur ?
> SOCRATE. —Oui, car nous l'avions déclaré quand nous faisions la comparaison des vies, l'homme qui a choisi la vie d'intelligence et la sagesse ne doit sentir aucune jouissance, grande ou petite.
> PROTARQUE. — Absolument ! C'est bien ce que nous avons dit !
> SOCRATE. —Tel serait donc l'état de cet homme, et peut-être n'y aurait-il rien d'absurde que, de toutes les vies, celle-là fût la plus divine. [753]

752 *Phédon*, 60b–c et *Lois*, 732e–733a (cité en introduction).

753 *Philèbe*, 33a8–b7 : ΣΩ. Τῷ τὸν τοῦ φρονεῖν ἑλομένῳ βίον οἶσθ' ὡς τοῦτον τὸν τρόπον οὐδὲν ἀποκωλύει ζῆν. ΠΡΩ. Τὸν τοῦ μὴ χαίρειν μηδὲ λυπεῖσθαι λέγεις; ΣΩ. Ἐρρήθη γάρ που τότε ἐν τῇ παραβολῇ τῶν βίων μηδὲν δεῖν μήτε μέγα μήτε σμικρὸν χαίρειν τῷ τὸν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον

En d'autres termes, à la différence de la vie de pur plaisir, la vie de pure pensée n'est pas une vie non humaine ou infra-humaine ; elle n'est pas non plus supra-humaine —même si elle est d'abord présentée en 32d sq. comme l'apanage des dieux—, elle peut être vécue par des hommes qui veulent maintenir leur affectivité dans un état neutre, sans plaisir ni douleur. Elle est à notre portée. Ce qui est exclu de l'état neutre est moins le plaisir en général qu'une espèce particulière de plaisirs, toujours accompagnés de peine, provoquant le va-et-vient incessant entre génération et corruption. Comme l'analyse S. Delcomminette [754], à la suite de V. Goldschmidt [755], « le dialogue passe de la simple affirmation que la vie d'intelligence, en tant qu'état neutre, est celle des dieux, à la démonstration que cet état neutre est, en définitive, accessible aux êtres humains, pour en arriver finalement à nous exhorter à poursuivre cette vie d'intelligence de toutes nos forces ». Or si l'on admet que la vie de pensée est possible, elle est commandée par le désir de saisir le vrai (ce qu'est chaque réalité intelligible [756]), et la satisfaction de ce désir procure nécessairement un plaisir. La vie de pensée cesse alors d'être pure pour devenir mixte, non exempte qu'elle est du plaisir propre à l'intelligence [757].

Ainsi, cette façon d'être n'est pas dévalorisée, elle est souhaitable, mais elle n'est possible que de façon discontinue puisque l'homme vit avec un corps et qu'il ne peut faire comme s'il n'était pas incarné. La vie de pure pensée ne remplit donc pas les trois critères du bien, celui notamment de la suffisance, ce qui justifie sa disqualification comme vie éligible pour l'homme ; en revanche, Socrate donne déjà à Protarque les éléments qui permettront de la placer avant le plaisir, même si pour le moment il s'agit de la disqualifier comme autosuffisante : la pensée est condition du plaisir, au sens où elle permet à l'homme de se rendre compte que sa vie est plaisante. Elle devient, du même coup, condition d'un *logos* sur la vie de plaisir.

ἑλομένῳ. ΠΡΩ. Καὶ μάλα οὕτως ἐρρήθη. ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτως ἂν ἐκείνῳ γε ὑπάρχοι· καὶ ἴσως οὐδὲν ἄτοπον εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος.

754 Delcomminette 2006a, p. 192. Le critique souligne qu'il n'y a pas d'incohérence dans l'exhortation à la vie d'intelligence, si nous comprenons que la vie d'intelligence est réinterprétée pour permettre l'inclusion de plaisirs qui accompagnent la connaissance afin qu'elle soit une vie bonne *pour nous.*

755 Cf. Goldschmidt 1947, p. 246–248.

756 *Philèbe*, 58d, 59c.

757 Cf. Dixsaut, 1999d, p. 249.

3.4.2 La description des quatre genres : un *logos* fondé en raison

Protarque donne la conclusion de l'échange : la vie de plaisir et la vie de pensée sont disqualifiées comme vies éligibles pour l'homme [758]. Pour le philosophe, preuve a été faite que la déesse de Philèbe n'est pas le bien [759]. Pour Protarque, il semble bien qu'il en soit ainsi : « C'est, en tout cas vraisemblable » [760], dit-il. À ce stade de la discussion, Aphrodite n'a pas, à ses yeux, perdu sa toute puissance. Protarque reste en tout cas prudent, surtout lorsqu'il s'agit de décider des pouvoirs d'une déesse.

Philèbe intervient alors, brièvement (il n'est pas dans le *logos* philosophique) pour fustiger toute prétention de l'intelligence à s'identifier au Bien :

> Ton intelligence non plus, Socrate, n'est pas le Bien, mais elle encourt, je pense, les mêmes reproches. [761]

Son intervention montre qu'il ne dort pas, suit l'entretien de près, et ne tient pas à ce que Protarque relâche sa défense du plaisir dès lors que sa déesse est directement attaquée par le philosophe. Philèbe souligne que si la discussion a conduit à l'impossibilité de faire du plaisir le Bien, elle doit aboutir à la même conclusion pour l'intelligence. Or son intervention sert de tremplin au philosophe pour louer l'intelligence divine, pièce maîtresse de la discussion pour éclairer le rôle déterminant de l'intelligence dans le cosmos et, par analogie, chez les hommes :

> La mienne, peut-être, Philèbe, mais l'intelligence véritable et divine qui est tout autre, je ne le crois pas. [762]

Il s'agit désormais de trouver une vie qui remplisse les critères du bien et qui soit humainement éligible. D'où la nouvelle *mèchanè* annoncée par Socrate dans l'examen de la vie bonne et la position relative de chacun de ses composants, plaisir, pensée, dans le mélange. Socrate veut plaider en faveur de l'intellect :

> Il semble en effet qu'on ait besoin d'une autre machine de guerre si l'on veut partir à l'assaut du second prix en faveur de l'intelligence ; on a besoin,

---

758 *Philèbe*, 22a9–b1 : PROTARQUE. — Trois vies ont été proposées, et, de deux d'entre elles, ni l'une ni l'autre n'est suffisante ni digne de choix pour aucun homme ni aucun animal (τρεῖς μὲν βίοι προυτέθησαν, τοῖν δυοῖν δ' οὐδέτερος ἱκανὸς οὐδὲ αἱρετὸς οὔτε ἀνθρώπων οὔτε ζῴων οὐδενί).

759 *Philèbe*, 22c.

760 *Philèbe*, 22b9 : Ἔοικε γοῦν ταῦθ' οὕτως ἔχειν.

761 *Philèbe*, 22c3–4 : Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἕξει που ταὐτὰ ἐγκλήματα.

762 *Philèbe*, 22c5–6 : Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβεν ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν.

> pour ainsi dire, d'autres traits que ceux de nos précédents discours. Mais peut-être que certains sont aussi ceux que nous utilisons. [763]

Protarque, de son côté, presse le philosophe de faire ce nouvel examen : l'issue de la discussion lui paraît si importante qu'il refuse de voir partir Socrate avant de résoudre définitivement le problème, même s'ils en viennent à « chagriner le plaisir » [764]. On comprend que Philèbe se soit désolidarisé de Protarque.

En même temps, ce dernier ne perd pas de vue sa charge, celle de plaider le rôle du plaisir dans la vie :

> Si le plaisir était privé de la seconde place, il serait complètement déshonoré auprès de ses amants, car ils ne lui trouveraient plus eux-mêmes autant de beauté. [765]

Pour Protarque, ne pas lui attribuer le second rang dans la vie bonne, c'est encore, à ce stade de la discussion, réduire sa puissance et son pouvoir de séduction chez ses amants. Cet argument a le mérite de rappeler que l'hédoniste *est amoureux du plaisir.* Or, cette analyse ne vaut que pour des hommes qui, comme Protarque, accordent du poids au dialogue et à ses arguments, prêts à reconsidérer la place qu'ils accordent au plaisir dans la vie. Mais en réalité, pour les amoureux du plaisir comme Philèbe, elle n'a aucune valeur : chez un hédoniste radical, l'amour du plaisir est si fort que, fût-il relégué au dernier rang, sa vie de délices restera inchangée.

Il s'agit de déterminer l'ingrédient responsable de la bonté de la vie mixte. Socrate propose à Protarque un point de départ (ἀρχή, 23c1), qui consiste à répartir toutes choses qui sont dans le tout en quatre genres : l'illimité (τὸ ἄπειρον), la limite (τὸ πέρας ἔχον), l'unité formée par le mélange des deux (τὸ μεικτόν) et la cause du mélange (ἡ αἰτία). Il établit ainsi une ontologie qui aboutira lorsque l'intelligence sera placée dans le genre de la cause [766].

La finalité de cette *mèchanè* est énoncée par le philosophe avant même sa mise en œuvre : donner la victoire à l'intelligence (le second prix dans la vie mixte). L'examen du discours sur les quatre genres fait ressortir trois points :

— La description cosmologique constitue une pièce cohérente dans la *mèchanè* de Socrate : loin d'être simplement descriptive, elle devient normative. Elle est destinée à subordonner le plaisir à l'intelligence.

— le philosophe applique le principe dialectique à l'examen des genres d'une façon telle que jamais la méthode dialectique n'est détachée de son objet.

---

763 *Philèbe*, 23b6–9 : καὶ γὰρ δὴ φαίνεται δεῖν ἄλλης μηχανῆς, ἐπὶ τὰ δευτερεῖα ὑπὲρ νοῦ πορευόμενον οἷον βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων· ἔστι δὲ ἴσως ἔνια καὶ ταὐτά.

764 *Philèbe*, 23a6–b4 : λυπεῖν ἡδονήν.

765 *Philèbe*, 23a2–5 : τῶν δὲ δὴ δευτερείων στερηθεῖσα ἡδονὴ παντάπασιν ἄν τινα καὶ ἀτιμίαν σχοίη πρὸς τῶν αὑτῆς ἐραστῶν· οὐδὲ γὰρ ἐκείνοις ἔτ᾽ ἂν ὁμοίως φαίνοιτο καλή.

766 *Philèbe*, 28a4–31a12.

— si Socrate commence par se référer à une parole divine pour donner un nom aux deux premiers genres[767], l'examen du premier genre permet de produire naturellement les trois autres genres. Le discours sur les quatre genres est alors fondé en raison.

Socrate commence par énoncer une théorie de la réalité physique, en procédant à la division de « la totalité des choses qui existent actuellement dans l'univers (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί) »[768]. Il tient alors un discours descriptif, classificatoire, qui trouve son origine dans un *logos* divin[769] selon lequel il y a dans les choses qui existent de l'illimité et de la limite. C'est lui qui permet de poser les espèces de la division.

Examinons comment le philosophe les dénombre :

> SOCRATE. — La divinité, disions-nous à peu près, nous a fait voir qu'il y a dans les êtres, d'une part de l'illimité, de l'autre de la limite.
> PROTARQUE. — Hé, oui, absolument !
> SOCRATE. — Parmi les espèces à distinguer, posons donc ces deux-là et, comme troisième, une autre faite de leur mélange. Mais je dois sembler quelqu'un de bien ridicule avec mes divisions en espèces et mes énumérations !
> PROTARQUE. — Que veux-tu dire, mon bon ?
> SOCRATE. — Que je semble avoir besoin d'un quatrième genre.
> PROTARQUE. — Dis-nous lequel.
> SOCRATE. — Considère la cause du mélange des deux premiers, et pose-la comme mon quatrième genre en plus de ces trois-là.
> PROTARQUE. — N'auras-tu pas encore besoin d'un cinquième, qui ait pour capacité de faire une discrimination ?
> SOCRATE. — Peut-être, mais pas pour l'instant semble-t-il. Cependant, s'il m'arrive d'en avoir besoin, tu me pardonneras, j'imagine, de me mettre en quête d'un cinquième.[770]

La mention allusive à un cinquième genre, après que Socrate en a posé quatre, a fait couler beaucoup d'encre. Ainsi, d'après J.-F. Pradeau,

767 *Philèbe*, 23c9–10.

768 *Philèbe*, 23c4.

769 W. Kühn souligne les éléments traditionnels que l'on trouve dans cette théorie, en particulier chez Alcméon, Philolaos et Anaxagore (Kühn 1999, p. 103–154).

770 *Philèbe*, 23c9–e1 : ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας; ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν. ΣΩ. Τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι συμμισγόμενον. Εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ' εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος. ΠΡΩ. Τί φῄς, ὠγαθέ; ΣΩ. Τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται. ΠΡΩ. Λέγε τίνος. ΣΩ. Τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο. ΠΡΩ. Μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυναμένου; ΣΩ. Τάχ' ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν· ἂν δέ τι δέῃ, συγγνώσῃ πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον τι ὄν.

> soit la dissociation désigne une activité spéculative, celle de la pensée qui, portant sur toutes choses, examine les mélanges et cherche à connaître ses éléments en les séparant (et l'on peut alors supposer que le genre en question est celui de l'analyse dialectique, comme le fait notamment Robin, *Platon*, Paris, PUF, 1935, p. 121–124) ; soit on conserve un statut ontologique et cosmologique au cinquième genre et l'on comprend qu'à l'activité intellective qui produit le mélange dans le monde s'oppose une activité ou un processus de dissociation (et l'on suppose alors que ce cinquième genre correspond à ce que le *Timée* appelle la « nécessité ») [771].

Or, il faut avant tout souligner combien Socrate refuse de poser d'emblée cinq genres, alors même que son discours ne l'y conduit pas. Il est amené à en poser deux, puis, aussitôt, trois et quatre. En d'autres termes, si l'analyse de l'illimité conduit à poser l'existence des trois autres genres, en revanche il ne faut pas poser un cinquième genre sans qu'il soit rendu nécessaire par le discours.

C'est là, une fois de plus, une façon de rappeler un élément essentiel de la dialectique platonicienne, qui, dans ce discours, est mise en œuvre pour donner à penser le mélange de la vie bonne et sa composition. Poser des concepts de façon abstraite pour structurer le réel, sans qu'ils soient appelés par la nécessité d'une division, c'est procéder à la manière d'un mauvais boucher sacrificateur, pour reprendre les mots de Socrate dans le *Phèdre*. On a ici de la part du philosophe le souci de « pouvoir découper selon les espèces en suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne briser aucune partie [772] ». La division du réel est ainsi présentée comme naturelle dans la mesure où l'opération dialectique est adaptée à son objet et n'apparaît pas comme préconçue [773].

Le travail de division de la réalité, destiné à la rendre lisible sur une grille ontologique, est présenté de façon objective, c'est-à-dire sans lien manifeste avec les positions de Protarque et de Socrate avec leurs préférences respectives. Pourtant, ce qui est à l'œuvre, ce n'est pas simplement une classification de l'univers en différentes espèces ou catégories [774], mais la volonté de définir les liens qu'elles ont entre elles. La distinction entre diverses catégories sur une grille ontologique conduit à attribuer une valeur à ces espèces. En examinant à quelle espèce distincte appartiennent l'intelligence et le plaisir, Socrate établira une va-

---

771 Pradeau 2002a, p. 248, n. 56. Le commentateur opte pour la seconde interprétation.

772 *Phèdre*, 265c–266b. Texte cité *supra* p. 162.

773 H.-G. Gadamer pense que l'idée d'un cinquième genre ne repose sur rien d'objectif. Car la cause du mélange est en effet le *nous* qui sépare autant qu'il unit. « Si l'on veut donc voir absolument dans cette idée de séparation une allusion au principe empédocléen de la discorde, on ne eut guère l'attribuer qu'au partenaire de Socrate, qui n'a pas bien compris le sens ontologique du quatrième genre, celui de la cause » (Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 199).

774 C'est le terme qu'emploie par exemple W. Kühn (Kühn 1999).

leur au plaisir et à l'intelligence ainsi que la subordination du premier au second. Dès lors, le rapport entre intelligence et plaisir s'appuie naturellement sur la structure de l'univers, le rendant ainsi incontestable. Le terrain de la discussion était physique ou cosmologique. De fait, son enjeu est éthique. La *mèchanè* dialectique réussit à établir une classification axiologique sous une apparence purement descriptive. Elle permet de donner un élément supplémentaire au philosophe qui s'est donné pour tâche de déterminer avec Protarque quelle place à donner au plaisir et à l'intelligence dans la vie bonne.

Socrate commence par examiner avec Protarque le genre de l'illimité et celui de la limite (τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον [775]). Il part de la multiplicité qui caractérise ces deux genres dont l'unité n'est d'abord que nominale [776]. Il s'agit ensuite de « les ramener l'un et l'autre à l'unité et de comprendre ainsi comment chacun d'eux pouvait être un et multiple » [777]. Comprendre comment chacun d'eux peut à la fois être un et multiple, et les ramener à l'unité, c'est donc dépasser leur unité purement nominale pour atteindre leur unité réelle, et dépasser le stade des apparences.

De fait, Socrate s'intéresse d'abord au genre illimité en examinant des exemples de multiples qu'il recouvre. Ce sont tous des relatifs. Ainsi, « nous l'affirmons, le plus chaud et le plus froid contiennent toujours le plus et le moins » [778]. Il en est de même pour « le fortement (τὸ σφόδρα) » et « le doucement (τὸ ἠρέμα) » qui, « partout où ils se trouvent, empêchent quoi que ce soit d'être une quantité déterminée ; au contraire, en introduisant toujours dans chaque action le plus fortement relativement au plus calmement, et son contraire, ils accomplissent le plus et le moins et font disparaître la quantité déterminée [779] ». Le plus sec et le plus humide, le plus grand et le plus petit, le plus nombreux et le moins nombreux sont autant de relatifs qui entrent dans le genre de l'illimité [780].

Le travail de Socrate consiste à caractériser la nature de l'illimité en établissant un signe distinctif, un σημεῖον [781], qui doit permettre de distinguer le genre. Ce signe apparaît nécessaire à Protarque pour qui le discours du philosophe est complexe et nécessite d'être éclairci : ces questions ne sont pas faciles à suivre,

775 *Philèbe*, 24a2.

776 Cf. *Philèbe*, 23e4–5 : « observant que deux d'entre eux [entre les quatre genres] sont chacun divisé et disséminé en une multiplicité (τὰ δύο τούτων (…), πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες)… ».

777 *Philèbe*, 23e4–6 : εἰς ἓν πάλιν ἑκάτερον συναγαγόντες, νοῆσαι πῇ ποτε ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἑκάτερον.

778 *Philèbe*, 24b5–6 ἀεὶ δέ γε, φαμέν, ἔν τε τῷ θερμοτέρῳ καὶ ψυχροτέρῳ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ἔνι.

779 *Philèbe*, 24c3–6 : ὅπου ἂν ἐνῆτον, οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον, ἀλλ' ἀεὶ σφοδρότερον ἡσυχαιτέρου καὶ τοὐναντίον ἑκάσταις πράξεσιν ἐμποιοῦντε τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον.

780 *Philèbe*, 25c8–11.

781 *Philèbe*, 24e5.

mais à force de les répéter, encore et encore, « peut-être parviendraient-elles à faire apparaître entre celui qui interroge et celui qui répond un accord solide » [782]. Il faut imprimer aux multiples illimités la marque d'une unique nature, celle d'un pur devenir inachevé : cette marque fonctionne comme un σημεῖον destiné à rendre compte de leur unité réelle au delà de leur unité nominale [783]. Elle les fait entrer dans un genre, celui de l'illimité, et en même temps elle les distingue des autres genres qui eux aussi ont leur σημεῖον.

Parallèlement, Socrate a opposé des exemples du genre de la limite –– « tout ce qui n'admet pas ces qualités [du genre de l'illimité] et reçoit plutôt les qualités opposées (τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα) » — en citant l'égal, le double ou une mesure par rapport à une autre mesure. Or, c'est la définition du caractère propre des illimités qui lui permet de déterminer le *sèmeion* de tout ce qui appartient au genre de la limite. C'est ce qui apparaît en 25d lorsque le philosophe demande à Protarque de mêler à la nature de l'illimité la famille de la limite. Protarque demande quelle elle est. Et Socrate de répondre :

> C'est celle que tout à l'heure nous n'avons pas rassemblée : ce que pourtant nous aurions dû faire, rassemblant en une unité ce qui est de la famille de la limite, de la même façon que nous avions rassemblé la famille de l'illimité. Mais peut-être que cela revient encore au même si, en ayant rassemblé ces deux espèces, la seconde nous apparaît maintenant clairement. [784]

Il n'est donc pas possible d'envisager le genre de l'illimité et de la limite indépendamment l'un de l'autre. Une chose est illimitée lorsque nous ne pouvons penser aucune limite à son sujet, « c'est-à-dire que nous ne pouvons fixer notre intelligence sur une détermination lorsque nous tentons de la saisir (cf. 24a7–8 : θερμοτέρρου καὶ ψυχροτέρου πέρι πρῶτον ὅρα πέρας εἴ ποτέ τι νοήσαις ἄν) [785] ». Aucun illimité ne peut donner naissance à rien de stable, et ce n'est que lorsqu'il rencontre une limite qu'il peut s'incarner dans un être, avoir une certaine détermination, un certain ordre et donner naissance à quelque chose. La limite

782 *Philèbe*, 24d8–e2 : τόν τε ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἐρωτώμενον ἱκανῶς ἂν συμφωνοῦντας ἀποφήναιεν.

783 *Philèbe*, 25a1–5.

784 *Philèbe*, 25d : Ἣν καὶ νυνδή, δέον ἡμᾶς καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συνηγάγομεν εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν.᾿Αλλ᾿ ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσασι τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται.

785 Delcominette 2006a, p. 218. Le critique ajoute : « L'*apeiron* échappe toujours à la pensée, précisément parce qu'il n'est en aucune façon déterminée par elle. Or il vaut la peine d'insister sur le fait que cela correspond exactement à la manière dont l'*apeiron* était décrit dans un passage antérieur relatif à la méthode divine : l'*apeiron* est ce qui rend quelqu'un ἄπειρος τοῦ φρονεῖν, "inexpérimenté pour la pensée", parce qu'il est l'exact contraire de l'activité déterminante de l'intelligence (17e3–6) ».

n'existe que parce qu'elle a quelque chose à limiter et l'illimité ne s'incarne dans des êtres que s'il est pris dans une limite. La mesure produite par la limite, comme le dit le philosophe en 26d7, permet la venue à l'être d'une réalité (γένεσιν εἰς οὐσίαν) [786]. En effet, le propre de l'illimité est d'exclure toute forme d'achèvement ou de détermination, ce qui signifie qu'un être concret, un être incarné, est un être qui a rencontré la limite. Nous rejoignons l'analyse de S. Delcomminette :

> La γένεσις εἰς οὐσίαν est une *genesis stabilisée*, et la γεγενημένη οὐσία qui en résulte un être qui, bien qu'il appartienne au monde du devenir, conserve son identité et est caractérisé par sa régularité, comme le manifeste l'exemple des saisons — et ce, grâce aux déterminations mathématiques qui sont introduites en lui. [787]

Disparaissent alors le « beaucoup trop et l'illimité » (26a), et la bonne mesure et la proportion peuvent être réalisées. L'identification des caractéristiques de l'illimité —être relatif, donc avoir un contraire ; et dans cette relation de contrariété, être sans cesse en mouvement du plus au moins et inversement— appelle donc la reconnaissance d'un genre distinct, celui de la limite, pour rendre compte du caractère harmonieux du mélange. Socrate fonde ainsi dans le discours la nécessité du deuxième genre, celui de la limite, à partir du premier. La recherche pertinente est bien alors celle qui prend pour objet le rapport qu'ils entretiennent entre eux, c'est-à-dire les modalités d'action de la limite sur l'illimité. Il s'agit de voir comment il y a limitation de l'illimité : ce procédé, qui est apparu étrange à certains commentateurs [788] — si l'illimité a été défini, la limite paraît en attente d'une définition—, rend manifeste le lien naturel qui existe entre l'illimité et la limite, un lien de subordination de l'un à l'autre, lien qui établit une valeur à chacune de ces espèces et à ce qui leur appartient. Ce procédé fait apparaître l'articulation naturelle entre les genres, articulation nécessaire pour qui veut faire de cette distinction entre différents genres une distinction procédant du *logos* lui même. La place du plaisir et de l'intelligence procèdera dès lors de l'articulation naturelle entre ces genres.

En faisant de la limite un genre nécessaire pour établir un certain ordre dans l'illimité, le philosophe s'oppose à une conception héraclitéenne des contraires où l'harmonie et la stabilité naissent précisément de la tension qui existe entre eux. Que l'équilibre puisse résulter de la seule tension entre des contraires, de façon immanente ou spontanée, voilà ce que Platon refuse et qui explique pour

786 Cf. Delcomminette 2006a, p. 239 : « le *peras* se réfère à toute détermination de la pensée qui, une fois appliquée à un *apeiron*, révèle le contenu que celui-ci véhicule en produisant une entité stable qui est incluse dans un système ordonné de rapports avec d'autres entités déterminées de manière homogène et qui peut dès lors être combinée avec elles. »

787 Delcomminette 2006a, p. 243.

788 Cf. Pradeau 2002a, p. 249, note 68.

lui la nécessité du genre de la limite. Dans le *Banquet*, en 187a–b, Socrate critique la théorie héraclitéenne de l'harmonie musicale qui ferait de la tension entre le grave et l'aigu le socle de l'harmonie. C'est pour lui chose si impossible et absurde qu'il en vient à prêter une autre conception à Héraclite, plus acceptable, qui fait de l'harmonie une conséquence d'un accord entre les contraires :

> L'unité, dit-il [Héraclite] en effet, *se compose en s'opposant à elle-même, comme l'harmonie de l'arc et de la lyre.* Or, il est complètement illogique de dire que l'harmonie est une opposition ou qu'elle est constituée par des éléments qui s'opposent encore. Mais voici sans doute ce qu'il voulait dire : à partir d'une opposition première entre l'aigu et le grave, les deux éléments se mettent d'accord par la suite, et l'harmonie se réalise grâce à l'art de la musique ; car, assurément, il ne pourrait y avoir d'harmonie, si vraiment l'opposition existait encore entre l'aigu et le grave ! L'harmonie en effet est une consonance, et la consonance, une sorte d'accord. Or l'accord, tant que les opposés sont en opposition, ne peut en résulter ; et je le répète, avec ce qui est opposé et qui ne s'accorde pas, on ne peut faire une harmonie. C'est justement de la même façon encore que le rythme résulte du rapide et du lent, c'est-à-dire d'éléments d'abord opposés, mais qui ultérieurement se sont accordés [789].

Socrate prend de nombreux exemples d'illimités limités. À la suite du *Banquet*, il prend celui de la musique, où l'introduction de la limite dans l'infinité du son permet d'y créer la perfection la plus haute : le philosophe reprend là l'exemple de la musique qui avait déjà mis en lumière la nécessité de passer d'une unité nominale à une unité réelle en établissant des intermédiaires. Il prend également l'exemple des saisons tempérées caractérisées par leur régularité et résultant du mélange entre les composants infinis et ceux qui ont une limite ; enfin, il rappelle la limite introduite dans les plaisirs, donnant alors une assise solide à sa *mèchanè*, confirmée par l'enthousiasme de Protarque :

> Socrate. — (...) Car c'est la déesse elle-même, mon beau Philèbe, qui, voyant la démesure et la totale perversion de tous ceux en qui ne se trouve aucune limite *ni aux plaisirs ni à la goinfrerie* [790], a posé une règle et un ordre, en lesquels existe une limite. Tu prétends, toi, qu'elle les détruit ;

---

789 *Banquet*, 187a–b : Τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι, ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. Ἀλλὰ ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν ὅτι, ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα, ὕστερον ὁμολογησάντων, γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης· οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἁρμονία ἂν εἴη. Ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις· ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι, διαφερόμενον δὲ αὖ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἁρμόσαι· ὥσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων, γέγονε.

790 Nous soulignons.

> et moi je dis, au contraire, qu'elle les sauve ! Mais toi, Protarque, qu'en dis-tu ?
>
> Protarque. — Ah ! Socrate, c'est exactement l'idée que je m'en fais !
>
> Socrate — Voilà donc, si tu me suis bien, les trois premiers genres dont je parlais. [791]

Mais analysons de plus près la façon dont le troisième genre est établi dans la discussion entre Socrate et Protarque. Car Protarque ne voit pas d'emblée comment le troisième genre découle de l'établissement des deux premiers. Socrate insiste alors sur sa nécessité :

> Socrate.—C'est, merveilleux ami, que tu as été surpris par la multiplicité du devenir de ce troisième genre. Et pourtant, l'illimité comportait lui aussi une pluralité de genres, mais pourtant, une fois marqué par le genre du plus et de son contraire, il apparaissait bien comme un genre unique.
>
> Protarque.— C'est vrai.
>
> Socrate. — Quant à la limite, elle comportait une multiplicité de genres et nous ne nous étions pas plaints qu'elle ne soit pas une par nature.
>
> Protarque. — Comment l'aurions-nous pu ?
>
> Socrate. — C'était impossible. Eh bien, par le troisième genre, dis-toi que je veux parler, en posant comme unité tout ce qui naît des deux autres genres, d'une venue à l'être résultant des mesures accomplies avec l'aide de la limite.
>
> Protarque. — J'ai compris. [792]

La façon dont les trois genres sont progressivement engendrés à partir de la considération du premier (dont le propre exclut tout achèvement, toute réalisation déterminée) permet de comprendre la notion de « mélange » qui constitue le troisième genre : mélange à partir de la limite et de l'illimité, signifie « mélange dans lequel un illimité reçoit une limite » :

> Eh bien, par le troisième [genre], dis-toi que je veux parler, en posant

791 *Philèbe*, 26b7–c4 : ΣΩ. (...) Ὕβριν γάρ που καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν, πέρας ἔχοντ' ἔθετο· καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖσαι φῂς αὐτήν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω. Σοὶ δέ, ὦ Πρώταρχε, πῶς φαίνεται; ΠΡΩ. Καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε κατὰ νοῦν. ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν δὴ τρία ταῦτα εἴρηκα, εἰ συννοεῖς.

792 *Philèbe*, 26c8–d11· ΣΩ. Τὸ γὰρ πλῆθός σε, ὦ θαυμάσιε, ἐξέπληξε τῆς τοῦ τρίτου γενέσεως· καίτοι πολλά γε καὶ τὸ ἄπειρον παρέσχετο γένη, ὅμως δ' ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη. ΠΡΩ.' Αληθῆ. ΣΩ. Καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ <οὐκ> εἶχεν, οὔτε ἐδυσχολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει. ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν; ΣΩ. Οὐδαμῶς.' Αλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένην μέτρων. ΠΡΩ. Ἔμαθον.

> comme unité tout ce qui naît des deux autres genres, d'une venue à l'être résultant des mesures accomplies avec l'aide de la limite [793].

Comme le plaisir est un illimité, on comprend alors que cela définit pour lui une certaine fonction au sein de la vie mixte.

Enfin, le quatrième genre, le plus précieux parmi les quatre, est la condition de possibilité des trois autres genres. La cause se définit relativement aux trois autres genres, dont elle est en quelque sorte l'articulation, puisque c'est elle qui, mettant en rapport l'illimité et la limite, produit le mixte. La division quadripartite ne pourrait être systématique si la cause ne formait le lien entre les trois genres précédents [794]. Ainsi, la cause se distingue de ce qui est au service de la cause : la limite n'est pas cause de l'unité du mélange et de sa stabilité dans l'être, elle est outil de la cause. Les mélanges sont produits par l'intelligence, ils sont ainsi tous bons. C'est donc pour déterminer la cause du mélange et de sa bonté que la division en quatre genres a été introduite par le philosophe. Dans le *Phédon*, dans son autobiographie, Socrate distingue deux types de causes :

> D'un côté, il y a ce qui réellement est cause ; de l'autre, ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. [795]

Le philosophe veut par là critiquer ce qu'Anaxagore prend pour la cause des choses et qui n'est en réalité que ce sans quoi la cause ne saurait être cause, même si le physiologue lui donne le nom de νοῦς [796]. Dans le *Philèbe*, il souligne

793 *Philèbe*, 26d7–9 : Ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένην μέτρων.

794 Cf. Teisserenc 2010, p. 342–343 : « Il n'y a pas de place dans la nomenclature du *Philèbe* pour une puissance erratique, c'est-à-dire une cause qui ne se rapporterait pas aux trois autres genres parce qu'elle ne mobiliserait aucune limite ou ne produirait aucun vrai mixte. Est donc exclu le cas examiné par le *Timée* d'un processus causal étranger à l'intervention de l'intellect et relevant de la seule nécessité » (*Timée*, 47e : les τὰ δι᾽ ἀναγκῆς γιγνόμενα s'opposent aux τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα. Il est question de réalités en devenir *avant* la formation du monde parce que le démiurge est *extérieur*).

795 *Phédon*, 99b2–4 : ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ᾽ εἴη αἴτιον.

796 *Phédon*, 97b–102a. Loin de découvrir la cause de toute chose, comme il l'avait d'abord imaginé, Socrate se rend compte qu'Anaxagore ne donne qu'une explication matérialiste des phénomènes et s'en tient aux causes physiques et mécaniques en leur donnant pourtant le nom de *nous* — bien qu'il ait employé le juste terme. Or, le philosophe veut dépasser les apparences et découvrir la cause véritable de chaque phénomène. Il se met en scène en imaginant les raisons que donnerait Anaxagore à sa présence en prison. Après avoir déclaré que tout ce que fait Socrate il le fait grâce à son intelligence, Anaxagore commencerait par expliquer que si Socrate est assis sur son lit en prison, c'est parce que son corps est constitué d'os et de muscles ; il expliquerait la solidité des os, leur fonctionnement ainsi que le rôle des muscles maintenant ensemble les os et la peau. Il rendrait compte de la capacité des muscles à permettre à Socrate de fléchir ses membres. De même, pour expliquer l'entretien du philosophe avec ses amis, il allèguerait des causes physiques en analysant la voix, l'air,

que la cause a besoin de proportion, de limite pour agir sur l'illimité ; sans *peras*, elle ne pourrait l'ordonner ; pour autant, le *peras* n'est pas l'*aitia*, elle est la cause productive du mélange. Dès 26 b, l'introduction de la limite dans les plaisirs et les réplétions est présentée à la fois comme moyen de réguler leur excès, et comme moyen mis en œuvre par un autre principe, la déesse, capable d'avoir souci du meilleur ; la cause est ici identifiée à l'Intellect démiurgique [797].

De fait, la dialectique mise en œuvre par Socrate dans la discussion reflète en quelque sorte la structure de la réalité telle qu'il la décrit, pour permettre à l'examen de la vie bonne et à sa composition d'avoir un fondement logique et ontologique. Un illimité est ordonné en une multiplicité déterminée grâce à des intermédiaires, qui sont de l'ordre du nombre, de la proportion, de la commensuration – ils sont de l'ordre de la limite ; mais ce qui permet à ces intermédiaires d'ordonner l'illimité, c'est l'intelligence dialectique qui les constitue, qui en fait des moyens d'aller de l'un à l'illimité et inversement. C'est l'intelligence qui va limiter le plaisir pour le faire entrer dans la vie bonne, elle lui est en cela nécessaire.

3.4.3 La force normative du classement cosmologique

En 27b–c, Socrate reprend avec Protarque les quatre genres afin de pouvoir se les remémorer en les énumérant à la file. Il réaffirme le dessein qu'il s'était projeté, soulignant alors la force normative de son classement cosmologique :

> Nous cherchions si le second prix devait revenir au plaisir ou à la sagesse. [798]

Faire fonctionner la *mèchanè*, c'est donc appliquer ses résultats aux différents concurrents en lice qui faisaient l'objet de préférences particulières de la part des interlocuteurs. Le premier prix est donné à la vie mixte, faite de plaisir et de sagesse. Il apparaît facile de la classer : elle appartient au troisième genre. Il s'agit alors de se demander ce qu'il en est de la vie de plaisir : quel est son rang et à quel genre appartient-elle ?

Or deux points méritent toute notre attention dans la *mèchanè* du philosophe :

---

l'ouie... Or, Anaxagore confond cause réelle et cause physique. Socrate nous donne la raison de sa présence corporelle en prison : c'est l'opinion du meilleur, la δόξα τοῦ βελτίστου, qui en est à la cause réelle, qui peut juger du meilleur, le choisir, et disposer le corps en conséquence, l'asseoir sur le lit au lieu de l'emporter du côté de Mégare ou de la Béotie.

797 Le thème des causes secondaires qui sont des servantes utilisées par le démiurge en vue de réaliser, pas seulement des êtres, mais « une bonne construction », se retrouve aussi dans le *Timée*, 68e — à rapprocher du *douleuon* ici.

798 *Philèbe*, 27b–c : δευτερεῖα ἐζητοῦμεν πότερον ἡδονῆς γίγνοιτ᾽ ἂν ἢ φρονήσεως.

— Socrate s'adresse à ce moment là directement à Philèbe, et Philèbe accepte de répondre. Même brève, sa réponse donne prise à la réflexion dialectique.

— Socrate introduit naturellement le thème de la douleur à côté de celui du plaisir (ce que n'avait pas fait Philèbe), ce qui lui permet de poser un jalon pour d'établir la distinction future entre plaisirs purs et plaisirs impurs.

Reprenons l'échange entre Socrate et Philèbe :

> Socrate. — Le plaisir et la douleur ont-ils une limite ou sont-ils de ces choses qui admettent le plus et le moins ?
> Philèbe. — Oui, de celles qui admettent le plus, Socrate ; car le plaisir ne serait pas le bien tout entier, s'il n'était pas naturellement illimité en nombre et en degré.
> Socrate — Et la douleur, Philèbe, ne serait pas non plus le mal tout entier, si bien qu'il nous faut chercher ailleurs que dans la nature de l'illimité ce qui confère aux plaisirs quelque partie du bien. Qu'il te soit donc accordé que les plaisirs appartiennent au genre des choses illimitées. [799]

En affirmant que le plaisir est par nature illimité en nombre et en degré, Philèbe le place dans le premier genre. Il a donc une conception semblable à celle d'un Calliclès qui, dans le *Gorgias*, voit dans la démesure la marque des plaisirs les plus grands. Il ne faut jamais y mettre fin, et la vie de plaisirs est celle où on verse et reverse autant de fois dans son tonneau [800]. Philèbe est ainsi dans la continuité de l'hédonisme radical dont fait preuve Calliclès, mais, à la différence de ce dernier, il ne fait que placer le plaisir dans le genre de l'illimité et se refuse à tout développement. Cependant, c'est déjà donner prise au philosophe qui a fait avancer le raisonnement grâce à sa discussion avec Protarque.

En effet, cette conception formulée ici par Philèbe va à l'encontre de la définition du bien telle qu'elle a été définie par Protarque dont la collaboration avec Socrate a permis d'établir que le bien est par nature achevé. Ce n'est pas dans sa nature, qui est celle d'un illimité, qu'il faut rechercher ce qui fournit aux plaisirs une part de bien.

En outre, placer le plaisir dans le premier genre, celui de l'illimité, c'est aussi dire qu'il a un contraire la douleur, qui, comme lui, oscille entre le plus et le moins, comme Socrate et Protarque en avaient convenu dans la description du premier genre. C'est ce qui explique que Socrate interroge Philèbe en associant plaisir et douleur, puisque, selon lui, on ne peut parler du plaisir de façon absolue.

---

799 *Philèbe*, 27e–28a : ΣΩ.῾Ηδονὴ καὶ λύπη πέρας ἔχετον, ἢ τῶν τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένων ἐστόν; ΦΙ. Ναί, τῶν τὸ μᾶλλον, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον. ΣΩ. Οὐδέ γ᾽ ἄν, ὦ Φίληβε, λύπη πᾶν κακόν· ὥστ᾽ ἄλλο τι νῷν σκεπτέον ἢ τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν ὃ παρέχεταί τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ. Τοῦτο δή σοι τῶν ἀπεράντων γεγονὸς ἔστω·

800 Cf. *Gorgias*, 493d–494a.

Il met ainsi en œuvre ce que Gadamer appelle son *logos ex machina* [801] : son argument consiste simplement à poser que si le plaisir est le bien tout entier, la douleur est le mal tout entier. Cet argument, ici uniquement énoncé, va servir à distinguer entre les plaisirs purs et impurs, car le manque douloureux va être le signe des plaisirs impurs, par opposition aux plaisirs dont l'absence provoque certes un manque, mais un manque indolore. Le *logos* de Socrate permet, au fur et à mesure que la discussion progresse, de réfléchir à ce qui advient du plaisir quand on veut le cerner, et parallèlement à ce qui advient de la pensée quand on veut en faire le fondement de la vie humaine. Or Socrate va tenter de fonder philosophiquement le statut de l'intelligence, pour en faire une valeur de l'existence humaine, indiscutablement supérieure au plaisir. Mais sa tentative pose précisément la question du statut de l'intelligence, et c'est à notre sens, ce à quoi conduit nécessairement la réflexion sur l'hédonisme radical : l'intelligence comme un des fondements majeurs pour la vie humaine peut-elle être justifiée de façon absolue ? Le *logos* que l'on peut tenir sur l'intelligence peut-il être un *logos* universel, partagé par tous ?

3.4.4 Le *logos* du philosophe sur l'intelligence

Socrate définit à partir de 28c le genre auquel l'intelligence appartient. Or, Platon commence par mettre en scène la volonté de Protarque d'obéir aux règles de la dialectique et de ne pas sortir de la mesure, montrant par là même que le statut de l'intelligence doit être donné à penser par le philosophe lui-même. Philèbe, de son côté, reste imperméable à la discussion dialectique, car s'il refuse de discuter lui-même de la vie de plaisir, il refuse d'autant plus de définir l'intelligence, cette question étant pour lui, sans rapport avec la vie, la vraie, la sienne :

> PHILÈBE. — N'as tu pas choisi, Protarque, de parler à ma place ?
> PROTARQUE. — Tout à fait ! Pourtant, je suis à cette heure dans un certain embarras, et je te prie, Socrate, de te faire toi-même notre interprète, afin que nous ne commettions aucune faute à l'égard de ton champion, et que, dans nos propos, nous ne fassions pas de fausse note.
> SOCRATE. — (...) Mais examinons plus longuement, si tu veux, le genre auquel elle [l'intelligence] appartient.
> PROTARQUE. — Parle comme tu le souhaites, Socrate, et ne t'inquiète pas pour nous de la longueur, car tu ne nous ennuieras pas. [802]

---

801 Gadamer, éds. Vatan/Von Schenk 1994, p. 194.

802 *Philèbe*, 28b–d : ΦΙ. Οὐκοῦν ὑπὲρ ἐμοῦ σύ, Πρώταρχε, προῄρησαι λέγειν; ΠΡΩ. Πάνυ γε · νῦν μέντοι σχεδὸν ἀπορῶ, καί δέομαί γέ, ὦ Σώκρατες, αὐτόν σε ἡμῖν γενέσθαι προφήτην, ἵνα μηδὲν ἡμεῖς σοι περὶ τὸν ἀγωνιστὴν ἐξαμαρτάνοντες παρὰ μέλος φθεγξώμεθά τι. ΣΩ. (...) Διὰ μακροτέρων

On aura donc bien le *logos* d'un philosophe sur l'intelligence, *logos* construit à sa guise, et c'est ce que Protarque, à défaut de Philèbe, souhaite. Et pourtant Socrate essaie de donner à ce *logos* un statut universel, qui dépasse sa propre personne, en faisant de l'intelligence la reine du cosmos, reprenant en cela (ironiquement) le discours de tous les savants :

> Car tous les savants, faisant en réalité leur propre éloge, s'accordent pour affirmer que l'intelligence est, pour nous, la reine du ciel et de la terre. [803]

Or, de même qu'un hédoniste radical comme Philèbe (ou Calliclès) fait de la recherche du plaisir une recherche qui dépasse le cadre de la vie humaine, de même le philosophe intègre son analyse sur la place de l'intelligence dans un cadre qui dépasse celui des hommes pour l'insérer dans l'univers tout entier. Mais le passage sur la cosmologie, qui fait de l'intelligence une puissance structurante et déterminante qui ordonne l'âme, permet précisément au philosophe de construire un *modèle* pour la vie bonne, un modèle de bon mélange entre plaisir et intelligence.

Socrate commence par constater que, à l'échelle des vivants que nous sommes, une intelligence ordonnatrice, constituant le quatrième genre, est visiblement à l'œuvre. Le philosophe fait un parallèle entre le microcosme et le macrocosme qui présuppose une intelligence semblable dans le cosmos, une intelligence cosmique, répandue dans le ciel en plus grande quantité et combinant des matériaux plus grands, plus purs et plus beaux. Elle rend compte ainsi des mouvements réguliers des astres [804]. L'intelligence est à fois un élément du mélange et la cause du mélange. Cela signifie alors que l'intelligence n'est pas une propriété strictement humaine. C'est ce qu'explique Socrate en 30 a-b :

> Car il ne nous semble pas, je suppose, Protarque, quant à ces quatre genres, la limite, l'illimité, le genre commun, et le genre de la cause qui est dans tous les êtres comme le quatrième, que celui-ci, dans les corps

---

δ', εἰ βούλει, τὴν σκέψιν αὐτοῦ τοῦ γένους ποιησώμεθα. ΠΡΩ. Λέγ' ὅπως βούλει, μηδὲν μῆκος ἡμῖν ὑπολογιζόμενος, ὦ Σώκρατες, ὡς οὐκ ἀπεχθησόμενος.

803 *Philèbe*, 28c6–8 : πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. Voir *Cratyle*, 417c5–7 : d'après Anaxagore, l'intelligence (νοῦς), régnant de façon absolue et sans être mélangé à quoi que ce soit, « ordonne toutes choses en les parcourant toutes (κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα) ». L'ironie exercée à l'égard de ces sages exclut de les prendre pour modèles. Cf. Teisserenc, 2010, p. 346. Les savants, dont Anaxagore critiqué par Socrate dans le *Phédon* en 97b–99b, n'ont pas compris le rôle constitutif de l'intelligence, même lorsqu'ils prétendent l'exposer.

804 F. Teisserenc remarque que ce raisonnement, à l'encontre de l'homme habile, cherche à établir que le monde est réglé, au delà de ce que nos sens peuvent percevoir : « il ne s'agit pas de la première esquisse d'une preuve par les effets qui remonte de l'ordre du monde à son architecte (preuve physico-théologique). Au lieu de partir du constat d'un ordre du monde loin d'être partagé par tous, Socrate propose un raisonnement destiné à contrer le scepticisme du δεινὸς ἀνήρ et à justifier a priori l'arrangement cosmique » (*ibid* p. 343–344).

> qui sont nôtres, procure l'âme, introduise l'exercice corporel et l'art de soigner le corps blessé, et, en d'autres points, compose et soigne d'autres choses, et reçoive le nom de sagesse totale et multiforme, et que d'autre part, alors que ces mêmes réalités se trouvent dans le ciel tout entier, et en parties de grande taille, et en étant en outre belles et pures, en elles la nature des êtres les plus beaux et les plus précieux n'aurait pas été arrangée avec art [805].

À présent, l'intelligence a un statut supérieur au plaisir, puisque le parallèle entre microcosme et macrocosme conduit à reconnaître une intelligence causale dans l'univers [806]. Les phénomènes ordonnés tels que la succession régulière des saisons et la révolution des astres sont les manifestations sensibles immédiates de l'ordonnancement du corps du monde par son âme, qui est elle-même ordonnée par sa propre intelligence. L'intelligence produit le *peras* sur l'*apeiron* : il y a dans l'univers « beaucoup d'*apeiron*, suffisamment de *peras*, et au dessus d'eux une cause qui n'est pas médiocre, qui ordonne et organise les années, les saisons et les mois, et qui serait justement appelée sagesse et intelligence » [807]. Or, comme l'analyse S. Delcomminette [808], notre état présent, comparé à celui de l'univers, correspond essentiellement à un *apeiron* qui attend encore d'être ordonné, sauf sans doute en ce qui concerne certains domaines surtout corporels, comme la médecine ou la gymnastique [809]. Cette divergence entre le monde et nous rend pertinente la démarche du philosophe qui prend le monde comme modèle pour nos propres vies. Nous devons en effet les ordonner de la même manière que le monde s'organise lui-même grâce à la puissance déterminante de l'intelligence, une intelligence immanente [810].

---

805 *Philèbe* 30a–b : Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασαι τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκουμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.

806 L'analyse de F. Teisserenc, relevant quatre principes opératoires dans cette démonstration est pertinente : « le parallélisme microcosme et macrocosme, le lien de dépendance du petit au grand, le passage du quantitatif au qualitatif (ce qui est plus grand est aussi plus pur et plus beau) et enfin, plus caché et plus discutable encore, la perfection croissante des œuvres de la cause rationnelle (si ce qui peut le plus — l'ordre du monde — peut le moins — la santé en nous—, la réciproque n'est pas vraie) » (Teisserenc 2010, p. 344).

807 *Philèbe*, 30c3–7.

808 Delcomminette 2006a, p. 273.

809 *Philèbe*, 30b2–3.

810 Cf. *Philèbe*, 30c4 : la cause est présente « dans le tout (ἐν τῷ παντί) ». L'intellect est inscrit dans le cosmos et ne mentionne en aucune manière une intelligence transcendante. Déjà, en 23c, l'énumération des quatre genres procédait de la division des πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί : l'immanence de la cause était en route. La perspective est différente de celle du *Timée*

Le mélange que nous devons produire est celui de notre vie et c'est notre intelligence qui peut le produire : la cause s'identifie à l'intelligence elle-même, elle doit penser l'*apeiron* qui est en elle et le déterminer, et produire ainsi ce mélange qu'est la vie bonne. Le fait que l'intelligence soit subsumée sous le genre de la cause montre que le mélange dans la vie mixte, mélange de plaisir et d'intelligence, consiste en l'action de l'intelligence sur le plaisir, afin de le transformer en mélange (elle le rend bon [811]), et non en simple juxtaposition de composants indépendants l'un de l'autre.

Socrate sait que sa démonstration peut ne pas emporter la conviction de tous. Sa conclusion sur le genre de l'intelligence, à la différence de celui du plaisir, n'est pas affirmée de façon catégorique. L'intelligence est « parente de la cause et relève à peu près de son genre » [812]. La démonstration du genre de l'intelligence et de sa puissance a été établie, dit-il, de façon « à peu près convenable » [813]. A deux reprises, le philosophe dit se livrer à un jeu : en 28c, il a, « par jeu (ἐν τῷ παίζειν) », haussé le ton pour demander à Protarque à quel genre appartiennent l'intelligence et la science ; en 30e, il admet avoir surpris son interlocuteur en montrant que l'intelligence est du genre qui a été qualifié de cause de toutes choses, « car, Protarque, le jeu nous repose parfois du sérieux » [814].

De fait, son raisonnement est le fruit d'un jeu dans lequel les prémisses sont admises telles quelles. Dire qu'il s'agit d'un jeu, c'est dire que le raisonnement est celui d'un homme, d'un homme qui ne possède que quelques parcelles de vérité [815] et n'a pas le savoir absolu. C'est dire qu'il n'est pas complètement

---

qui, avec le démiurge, répond à un autre problème. Cf. McCabe 1999, p. 226 ; Delcomminette 2006a, p. 270 et Teisserenc 2010, p. 345–346. Dans le *Philèbe*, il s'agit d'établir un modèle pour la vie bonne d'un homme individuel. Un tel homme doit se suffire à lui-même car l'autarcie est une des conditions du bien. Il ne peut dépendre de rien d'extérieur pour vivre et agir comme il convient, mais doit puiser de son propre fonds. Le modèle cosmique d'une telle vie est un monde ordonné dont l'âme et l'intelligence ne dépendent pas d'un démiurge extérieur et sont les instances suprêmes. Cet argument cosmologique est contesté par R. Hackforth (Hackforth 1936, p. 4–9, repris dans Allen (ed) 1965, p. 439–447). Pour lui, il faudrait distinguer une intelligence transcendante qui correspondrait au démiurge et pourrait seule être qualifiée de cause, d'une intelligence immanente, l'intelligence de l'âme du monde. Dans le même sens, cf. Migliori 1993, p. 177, Menn 1995, p. 19, Robinson 1995, p. 142–144 et Brisson 1998, p. 81–82.

811 Delcomminette 2006a, p. 275. « Il suffit à l'intelligence d'être *cause* du bien pour être bonne par là même. Mais pour ce faire, elle doit être mise en présence d'un *apeiron* à déterminer, ce qui ne peut avoir lieu que dans la vie mixte ».

812 *Philèbe*, 31a7–8 : αἰτίας συγγενὴς καὶ τούτου σχέδὸν τοῦ γένους.

813 *Philèbe*, 31a2 : σχεδὸν ἐπιεικῶς.

814 *Philèbe*, 30e : Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά.

815 Cf. *Lois*, σμικρὰ ἀληθεία ἄττα, 804b. Cf. E. Jouët-Pastré 2006, p. 136–138. Cf. p. 137 : « Atteindre des parcelles de vérité, c'est comme atteindre des parcelles de blanc pur : la vérité est ce qui est sans mélange ».

certain qu'il y ait une continuité ontologique entre l'intelligence cosmique et l'intelligence humaine, qu'il *prend un risque* à adopter une telle position [816]. C'est dire qu'il donne une interprétation du cosmos [817] qui peut en retour servir de modèle pour structurer la vie humaine. Insérer l'homme dans le tout, c'est, pour le philosophe, donner à l'homme l'intelligence comme principe recteur [818]. C'est l'intelligence qui structure l'âme et la rend belle, bonne et ordonnée.

Platon met donc ici en scène la construction humaine d'un *logos* philosophique qui reste de façon essentielle un jeu. Nous ne partageons pas l'analyse de K. Tordo Rombaut sur ce passage [819] :

> Le mythe, tout comme le jeu, correspond à une tentation bien réelle, la tentation de renoncer — fût-ce pour un temps — à l'exercice de l'intelligence, tentation de croire qu'il est possible de parler sans rien dire, d'agir sans conséquences. [820]

Le jeu de Socrate n'est pas ici une digression sans conséquences ; bien au contraire, il met en lumière la présence de l'intelligence dans le cosmos, et invite à comprendre la puissance de l'intelligence comme puissance de détermination. Elle a la priorité sur l'âme comme sa condition de possibilité, mais elle ne peut exister sans une âme (30c9–10), ce qui permet de comprendre le mélange d'intelligence et de plaisir recherché dans la vie bonne [821] : ce mélange ne consiste pas à mettre ensemble le plaisir et l'intelligence considérés comme deux éléments indépendants — la nécessité du mélange était née de l'impossibilité pour l'un ou l'autre candidat de subsister indépendamment de l'autre. Non, le bon mélange implique l'action déterminante de l'intelligence sur le plaisir parce que le plaisir est *apeiron* et l'intelligence une puissance déterminante.

816 Sur le lien entre la notion de jeu et celle de risque, voir aussi *Lois*, 968e–969a. Cf. E. Jouët-Pastré, 2006 p. 124–126.

817 Cf. Delcomminette 2006a, p. 266.

818 Cf. Teisserenc 2010, p. 347 : « Les postulats cosmologiques —insertion de l'homme dans le tout, parallélisme des deux— servent moins à assurer d'un royaume des fins qu'à délimiter le mécanisme d'une dépendance autorisant par contrecoup l'intériorité et l'autarcie du principe recteur : ce *en quoi* l'humain est inclus implique qu'il ait *en soi* de quoi *se* diriger ».

819 Tordo Rombaut 1999, p. 218–219.

820 Même si, comme le dit K. Tordo Rombaut, l'exigence d'intelligibilité se révèle « en mettant en lumière la vanité de la démonstration physique » (*ibid.* p. 219). Il n'y a pas de *démonstration* physique.

821 Cf. Delcomminette 2006a, p. 268. Contre cette interprétation, cf. Kühn 1999, p. 149.

3.5 Vérité et fausseté des plaisirs : le lien nécessaire entre plaisir et connaissance

3.5.1 La démarche du philosophe

Socrate vient de fixer le genre dont relève le plaisir et celui dont relève l'intelligence. Il peut désormais définir plus profondément ce qu'ils sont : il s'agit d'en différencier les espèces, d'opérer une discrimination au sein de chacun d'eux afin d'en fonder une véritable unité, une unité intelligible et non nominale. Socrate cherche donc à opérer un travail de définition, ce qu'il s'était refusé à faire tant que Protarque s'en tenait à une unité nominale du plaisir. Il pense pouvoir appliquer maintenant la méthode dialectique qu'il avait développée au début de sa discussion avec Protarque.

Il définit le plaisir comme retour à l'équilibre, restauration d'une harmonie première, définissant l'*ousia* même du vivant, qui désigne le fait d'être ce qu'il est, conforme à ce que doit être un organisme bien équilibré, et la douleur comme la destruction de cette harmonie première [822] :

> SOCRATE. — Il a souvent été dit, je crois, que lorsque la nature de chaque être est détruite par des associations et des dissociations, par des réplétions et des évacuations, par certaines augmentations et diminutions, les peines, les douleurs, les souffrances et toutes les choses, autant qu'elles sont, qui portent de tels noms, surviennent en étant engendrées.
> PROTARQUE. — Oui, on l'a souvent dit.
> SOCRATE. — En revanche, quand il y a rétablissement dans la nature des êtres, nous avons admis que, selon nous, ce rétablissement, à l'inverse, est plaisir. [823]

Le modèle de la vérité du plaisir, c'est donc celui de la mesure et de l'harmonie

822 Socrate lie l'analyse du plaisir à celle de la douleur. C'est un des acquis de sa discussion avec Protarque et de la classification du plaisir dans le genre de l'illimité. Si le plaisir entre dans le genre du plus et du moins, il ne faut pas uniquement avoir son regard tourné vers le « toujours plus », comme le font naturellement Calliclès ou Philèbe (et même Protarque), mais savoir regarder du côté de l'autre versant de l'illimité, vers le « toujours moins » (moins de plaisir, plus de douleur) : « Nous ne pourrions pas éprouver suffisamment ce qu'est le plaisir en le séparant encore de la douleur (Λύπης δὲ αὖ χωρὶς τὴν ἡδονὴν οὐκ ἄν ποτε δυναίμεθα ἱκανῶς βασανίσαι) » (*Philèbe*, 31b).

823 *Philèbe*, 42c–d : ΣΩ. Εἴρηταί που πολλάκις ὅτι τῆς φύσεως ἑκάστων διαφθειρομένης μὲν συγκρίσεσι καὶ διακρίσεσι καὶ πληρώσεσι καὶ κενώσεσι καί τισιν αὔξαις καὶ φθίσεσι λῦπαί τε καὶ ἀλγηδόνες καὶ ὀδύναι καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτ' ὀνόματα ἔχει συμβαίνει γιγνόμενα. ΠΡΩ. Ναί, ταῦτα εἴρηται πολλάκις. ΣΩ. Εἰς δέ γε τὴν αὑτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν. Cf. *Philèbe*, 32b. Socrate donne comme *exemples* la faim et la soif et leur satisfaction qui produit un plaisir (31e–32a). Il donne donc des exemples physiologiques de plaisir, mais le modèle du plaisir reste celui de la restauration d'une harmonie première, et la réplétion n'en est qu'un exemple frappant. G. Van Riel pense quant

du vivant. Car le plaisir est dans le retour à la nature et à l'harmonie de l'animal sentant, ce qui présuppose qu'il y ait eu défection vis à vis de la nature propre de l'être sentant [824]. C'est en cela que le philosophe peut le ranger en 54c dans l'espèce du devenir qui se fait en vue de l'être (γένεσις ἕνεκά τινος οὐσίας) : parce que le devenir et la fin du devenir sont deux choses distinctes, le philosophe dans le *Philèbe* peut défaire la prétention du plaisir à être le bien humain, tout en le liant intimement à lui, puisqu'il est ce qui restaure notre nature dans son état excellent. Ainsi, le paradoxe de départ que posent certains critiques [825] entre une dénonciation du plaisir et son rôle prédominant dans la nature humaine, dans l'éducation, la législation, *etc.*, n'en est pas un. À la lumière des définitions physiologiques du plaisir que l'on trouve dans le *Timée* (64c–d) et dans le *Philèbe* (53c–55c), « on voit que l'opinion de départ est doublement prise en défaut. Elle posait confusément ou explicitement d'un côté le plaisir comme le bon du fait que tous le recherchent, et d'autre part, en contradiction avec cette identification au bon, elle en dénonçait la puissance nuisible » [826]. Le plaisir n'est pas le bien, mais en même temps il est par nature lié au bien.

A partir de cette définition admise par Protarque, le philosophe veut faire comprendre à Protarque qu'il existe des plaisirs vrais et des plaisirs faux et que cette distinction est nécessaire pour vivre la vie la plus humainement souhaitable, la vie mixte.

Or, en faisant apparaître une vérité et une fausseté des plaisirs, le philosophe établit le lien nécessaire entre plaisir et connaissance :

— d'abord en prenant comme modèle de vérité des plaisirs l'opinion droite.

— ensuite en montrant que le plaisir de l'espérance est lié à une opinion fausse, mais aussi et surtout à une image illusoire de soi-même, une ignorance de ce que l'on est. Il est alors impossible de séparer d'un côté ce qui est cognitif, de l'autre ce qui est affectif.

— enfin, en analysant la mauvaise évaluation des plaisirs que l'on fait, liée à un manque de repère par rapport au plaisir véritable ainsi qu'à une méconnaissance

---

à lui que la physiologie sert de *modèle* pour penser le plaisir. Elle pèse alors trop lourd dans la définition platonicienne du plaisir (Van Riel 1999b, p. 299–314).

824 Voir Merker 2011, p. 203 : « On a du plaisir dans la relation entre le vide et l'emplissement, entre la défection et le retour, entre l'état de rupture, de défaut et celui de la restauration. (…) Le plaisir est la sensation d'aller vers le bon, un aller qui est en fait un retour, à partir d'une déficience ». Le *Timée* précisait l'exigence de sensibilité de cette restauration d'un état naturel : « L'affection qui se produit en nous contre nature et violemment en un temps resserré est agréable, celle qui se fait lentement et peu à peu est insensible, celle qui se fait contrairement à ce qui précède a le caractère contraire (τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἠρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον, τὸ δ' ἐναντίον τούτοις ἐναντίως) » (64c–d).

825 Cf. Bravo 2003b.

826 Merker 2011, p. 205–206.

de soi. Seuls les plaisirs non liés à une douleur pourront être bien évalués, purs, précis et vrais. Et cette corrélation de la pureté, de la précision et de la vérité fonctionne de la même manière pour les sciences. Vérité et pureté des plaisirs et des sciences se mesurent selon les mêmes critères.

3.5.2 Le rôle de l'opinion et de l'imagination dans le plaisir

Le philosophe veut convaincre Protarque qu'il existe une différence majeure entre un plaisir lié à une opinion fausse et à une ignorance, et un plaisir lié à une opinion droite et à une science.

Or si Protarque admet sans difficulté que l'opinion peut être vraie ou fausse, que l'on peut se tromper sur l'objet sur lequel on porte un jugement, en revanche, il ne peut admettre la fausseté d'un plaisir : pour lui, tout plaisir est par nature vrai en tant qu'il est éprouvé, quel que soit le jugement que l'on porte sur objet, qu'il soit vrai ou faux. Comme au début du dialogue où Protarque proclamait l'unité du plaisir, que son objet soit ou non moralement condamnable, le discours de Protarque refusant d'opérer une discrimination entre les plaisirs selon le critère de la vérité ou de la fausseté, échappe au philosophe.

Protarque, en effet, distingue d'un côté ce qui est affectif — le plaisir propre de l'espérance, toujours réel et donc vrai — de l'autre ce qui est cognitif, propositionnel — l'opinion qui l'accompagne et qui peut être vraie ou fausse. Il ne reconnaît pas le lien nécessaire que le philosophe veut faire apparaître entre plaisir et connaissance.

Ainsi, en 36c–d, Protarque, refuse d'abandonner l'idée que tout plaisir est toujours vrai :

> PROTARQUE. — Comment pourrait-il y avoir de faux plaisirs et de fausses douleurs, Socrate ?
> SOCRATE. — Comment pourrait-il y avoir des craintes vraies et des craintes fausses, Protarque, ou des attentes vraies et des fausses, ou des opinions vraies et des fausses ?
> PROTARQUE. — Des opinions, je pourrais l'admettre ; le reste, non. [827]

Et Socrate reconnaît lui aussi que la réalité du plaisir reste intacte, quelle que soit la vérité ou la fausseté de l'opinion sur laquelle il se fonde :

> SOCRATE. — Donc ce qui jouit, que ce soit d'une façon correcte ou incorrecte, il bien est clair que jamais il ne sera privé de jouieřéellement ?
> PROTARQUE. — Comment en serait-il autrement ? [828]

827 *Philèbe*, 36c–d.

828 *Philèbe*, 37b : ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ ἡδόμενον, ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς ἥδεται, τό γε ὄντως ἥδεσθαι δῆλον ὡς οὐδέποτ᾽ ἀπολεῖ. ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

Pour Protarque, je ne peux pas me tromper ni juger faussement quand j'éprouve du plaisir à espérer. C'est cette réalité (cf. τό γε ὄντως ἥδεσθαι) présente au sujet de sa jouissance même qui fonde la thèse de la vérité du plaisir considéré en lui-même, c'est-à-dire comme affect. C'est ce qu'on voit encore dans l'échange entre Socrate et Protarque en 37e, alors même que Protarque a reconnu que le plaisir de l'espérance est souvent lié à une opinion fausse :

> Socrate. —Et certes, il est vraisemblable, je suppose, que souvent un plaisir se produise pour nous, non pas en liaison avec une opinion droite, mais en liaison avec une opinion fausse.
> Protarque. — En effet, comment cela ne serait-il pas ? Et c'est en tout cas l'opinion, dans un tel cas et alors, que nous avons déclarée fausse, tandis que le plaisir lui-même, personne ne déclarerait jamais qu'il est faux. [829]

Il va s'agir pour Socrate de convaincre Protarque de renoncer à sa position et de lui faire admettre l'existence d'une vérité et d'une fausseté des plaisirs, en ébranlant la distinction qu'il fait entre l'affectif et le cognitif. Pour ce faire, le philosophe se place du point de vue de celui qui éprouve du plaisir. Celui qui pense ne peut pas se passer de l'expérience du plaisir.

Socrate fait alors une analyse de l'opinion à partir de la sensation et de la mémoire. Il imagine un promeneur voyant de loin quelque chose debout sous un arbre et cherchant à former un jugement sur ce qu'il voit. Il se demande si c'est un homme ou une statue taillée par un berger. S'il est accompagné, il en discute avec son camarade, et dit tout haut sa pensée : son opinion (c'est un homme/c'est une statue) devient alors discours (*logos*). S'il est seul, il continue sa route, songe et rumine. Ce sont des phrases que, dans son âme, comme dans un livre, sa mémoire, tel un scribe, écrit, interprétant ses sensations. Suivant que ces phrases sont vraies ou fausses, son discours intérieur sera vrai ou faux, ce que Protarque reconnaît aisément [830]. L'opinion est donc pensée comme une

829 *Philèbe*, 37e : ΣΩ. Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἡδονὴ πολλάκις οὐ μετὰ δόξης ὀρθῆς ἀλλὰ μετὰ ψεύδους ἡμῖν γίγνεσθαι. ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὔ; καὶ τὴν μὲν δόξαν γε, ὦ Σώκρατες, ἐν τῷ τοιούτῳ καὶ τότ' ἐλέγομεν ψευδῆ, τὴν δ' ἡδονὴν αὐτὴν οὐδεὶς ἄν ποτε προσείποι ψευδῆ.

830 *Philèbe*, 38e–39a : « Il me semble qu'alors notre âme ressemble à une sorte de livre. – Comment ? – La mémoire, qui tombe d'accord sur le même objet avec les sensations, et ces états qui sont liés à ces choses, me paraissent en gros comme écrire dans notre âme, alors, des discours. Et quand cet état écrit des vérités, une opinion vraie et des discours vrais, à partir de lui, surviennent en nous en y étant engendrés ; quand en revanche un tel écrivain en nous écrit des faussetés, c'est le contraire des opinions et des discours vrais qui arrive. — C'est tout à fait donc ce qu'il me semble, et j'accepte ce qui a été ainsi exprimé (ΣΩ. Δοκεῖ μοι τότε ἡμῶν ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι. ΠΡΩ. Πῶς; ΣΩ. Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονταί μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους· καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθης καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι· ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς

identification vraie ou fausse, identification qui met en œuvre la sensation (la vision) et la mémoire. Le promeneur peut se tromper en formant un jugement sur ce qu'il a vu. Le philosophe souligne alors que les mêmes erreurs peuvent se produire pour l'identification de l'objet plaisant.

Il enrichit son analyse par une nouvelle métaphore, qui lui permet d'introduire l'imagination à côté de l'opinion. Avec le scribe travaille un peintre : il colore l'opinion d'images vraies ou fausses, selon que l'opinion est vraie ou fausse [831]. Ces images sont liées à la fois à l'objet et au jugement : elles sont l'image mentale de l'objet tel qu'il a été jugé. C'est pour cela que la fausseté de l'opinion entraîne la fausseté de l'image. Mais on peut penser aussi que la fausseté de l'image renforce celle de l'opinion, puisque je vois en moi ce que j'ai jugé à tort. Le même fonctionnement s'applique au rapport que nous entretenons avec les événements du passé mais aussi du futur [832], rapport qui a déjà été évoqué à propos des affects de l'âme :

> Comme nous le disions à l'instant, tout homme est plein de multiples espérances ?
> PROTARQUE. — Comment ne le serait-il pas ?
> SOCRATE. — Et bien sûr, en chacun de nous, ce que nous appelons espérances, ce sont des discours ?
> PROTARQUE. — Oui.
> SOCRATE. — Et bien sûr aussi les images qui ont été peintes. [833]

Nous souffrons en effet à l'avance des douleurs de demain, notre vie est pleine de crainte ; de même, nous nous réjouissons aussi des plaisirs à venir, qu'ils se réalisent ou non. Notre vie est continuellement pleine d'espérances, emplie de discours et d'images qui les nourrissent. On se voit beau, riche ou rayonnant :

> Un tel voit souvent venir à lui une profusion d'or et, à la suite de l'or, une multitude de plaisirs ; bien mieux, il s'aperçoit lui-même en cette image intérieure, débordant de contentement de soi. [834]

Tout espoir est plaisir, jouissance actuelle de l'anticipation du plaisir futur : et comme plaisir de l'anticipation, il suppose une image, une image plaisante de

---

γράψῃ, τἀναντία τοῖς ἀληθέσιν ἀπέβη. ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν δοκεῖ μοι, καὶ ἀποδέχομαι τὰ ῥηθέντα οὕτως) ».

831 *Philèbe*, 39c : « Les images des opinions et des discours vrais seront donc vraies, et fausses celles des opinions et des discours faux ? (Οὐκοῦν αἱ μὲν τῶν ἀληθῶν δοξῶν καὶ λόγων εἰκόνες ἀληθεῖς, αἱ δὲ ψευδῶν ψευδεῖς;) ».

832 *Philèbe*, 39c.

833 *Philèbe*, 40a : Πολλῶν μὴν ἐλπίδων, ὡς ἐλέγομεν ἄρτι, πᾶς ἄνθρωπος γέμει; ΠΡΩ. Τί δ' οὔ; ΣΩ. Λόγοι μήν εἰσιν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν, ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν; ΠΡΩ. Ναί. ΣΩ. Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα.

834 *Philèbe*, 40a : καί τις ὁρᾷ πολλάκις ἑαυτῷ χρυσὸν γιγνόμενον ἄφθονον καὶ ἐπ'αὐτῷ πολλὰς ἡδονάς· καὶ δὴ καὶ ἐνεζωγραφημένον αὐτὸν ἐφ' αὑτῷ χαίροντα σφόδρα καθορᾷ.

soi. Cette espérance est souvent liée à un jugement faux sur l'avenir, mais aussi et surtout à une figuration de soi dans le présent elle-même illusoire. Le propre de l'imagination, c'est de convertir un événement hypothétique futur, que l'on croit vrai et bon pour nous, en une image visuellement présente. C'est le discours qui permet à l'âme de se projeter dans le futur, mais l'imagination permet ensuite cette projection d'une façon beaucoup plus forte, voire inversée, puisque c'est le futur sur lequel on énonce quelque chose qui est à son tour projeté dans l'âme en images directement visibles au présent. Du coup, elle élimine tout ce qui pourrait être de l'ordre de l'hypothèse et du doute : je me vois déjà beau, riche et rayonnant. C'est sans doute pour cela que Socrate a dit plus avant que ces affects psychiques étaient « purs », sans mélange [835] : il n'y a pas de place pour la honte par exemple, ou pour tout autre affect contraire, quand je me vois couvert d'or. L'imagination est dépourvue de toute ambiguïté, elle est beaucoup plus évidente que l'image de la perception [836]. L'âme se méprend alors sur elle-même : le plaisir faux est lié à une ignorance de soi, une fausse figuration de ce que l'on est. Ce plaisir restaure, par une image plaisante et réconfortante de soi, l'état de misère dans lequel on est [837]. L'image fausse que l'on a de soi ne nous est pas extérieure et « réclame une implication affective, elle demande que l'on réalise dès à présent quelque chose du plaisir prévu » [838]. La vérité du plaisir est, quant à elle, liée à la connaissance de soi, on se figure tel que l'on est.

Or, si le philosophe donne un tel rôle à l'image dans le plaisir, c'est qu'elle permet de dire que si l'opinion est fausse, le plaisir l'est aussi – contrairement à la dissociation cognitif / affectif revendiquée par Protarque. En effet, l'image comble en partie cette dissociation cognitif / affectif. Oui, le plaisir de l'espoir est réel, même si l'opinion est fausse ; mais il n'est pas vrai, non pas parce que l'objet à venir est jugé de façon incorrecte, mais parce que dès à présent il est fondé sur une image illusoire de soi-même.

835 *Philèbe*, 32c.

836 Cf. Teisserenc 1999a, p. 290.

837 Le plaisir de l'anticipation correspond bien à la définition du plaisir telle que le philosophe la donne comme restauration d'une harmonie. L'espoir réalise pleinement ce que l'on a à être.

838 Cf. Teisserenc, *ibid.* p. 295- 296. « Sauf le cas très simple du plaisir et de la peine purement physiologique, Socrate considère que nous n'éprouvons jamais une joie ou une souffrance sans que son objet ne soit représenté dans le discours et l'image, et sans qu'en même temps nous ne nous représentions nous-mêmes dans notre relation à lui. C'est là que le faux fait sentir sa puissance et déborde les limites de l'opinion pour toucher et modifier la réalité de l'âme (*ibid.* p. 297) ».

3.5.3 La mauvaise évaluation des plaisirs

En 41b sq. du *Philèbe*, Socrate réfléchit à l'évaluation des plaisirs, et aux erreurs de jugement qui s'attachent à cette évaluation. Socrate rappelle quelques points où le corps étant dans un certain état, l'âme désire l'état opposé. Dans ce cas, il y a coexistence d'affections opposées. Le problème, c'est que, le plaisir et la douleur étant des illimités, relevant du plus et du moins, le sujet qui est dans cet état mélangé ne dispose plus de repères pour juger de ses affects, comme quelqu'un qui ne pourrait apprécier les grandeurs d'un objet parce qu'il ne saurait pas s'il est situé loin ou près de cet objet [839].

Socrate ne dit pas que le plaisir ou la douleur sont de simples apparences (*phainomena*). Il dit que, dans certaines conditions, ils apparaissent plus grands ou plus petits, plus intenses ou plus faibles, que ce qu'ils sont : ce qui implique qu'ils sont quelque chose de réel, ou qu'il y a quelque chose de réel, rendu invisible par l'ajout du plus ou du moins apparent. Il en est de même pour celui qui ne peut apprécier la grandeur d'une maison, la voyant toujours plus petite ou plus grande qu'elle n'est : elle a pourtant bien une grandeur propre et déterminée. Celui qui ne peut évaluer ses plaisirs, en somme, est dans une situation analogue à celui qui serait incapable de savoir à quelle distance il se trouve d'un objet : si je suis incapable de savoir si je suis près ou loin, je ne peux plus dire si l'objet est comme je le vois ; c'est la connaissance minimale de ma situation dans l'espace par rapport à l'objet qui seule permettrait de rectifier ce qui m'apparaît visuellement. Le problème n'est pas seulement d'être près ou loin, mais d'être incapable de mesurer cette distance, et donc d'être livré à la relativité des évaluations, faute d'un repère [840].

Or, un tel repère existe dans la définition platonicienne du plaisir et de la douleur : c'est l'harmonie du vivant, c'est le bon mélange de la limite et de l'illimité qui détermine l'état de santé du vivant. Mais dans l'expérience de la maladie ou de la débauche, qui sont des cas extrêmes de mélange de plaisir et de peine, ce repère est perdu. Le malade, à la différence du bien-portant, n'a pas seulement des affects plus violents parce que les alternances de destruction et de restauration sont plus violentes et plus répétées chez lui [841] ; c'est aussi celui qui ne dispose plus, à force d'être soumis aux remous de ces alternances, par son mode de vie frénétique ou sa santé médiocre, du repère stable que constitue l'état naturel de santé.

Plus le malade souffre, plus un plaisir lui apparaîtra grand, même si ce plaisir peut paraître infime à un bien-portant. Après un long jeûne dû à la maladie, il est possible de se délecter de quelques légumes bouillis, qui ne procureraient qu'un

839 *Philèbe*, 42a–c.

840 Le même problème était déjà développé dans le *Protagoras*, en 356e. Voir *supra* p. 39.

841 *Philèbe*, 45c.

bien maigre plaisir au bien-portant. Selon le modèle de l'illusion visuelle, le plaisir du malade peut alors être déclaré faux. En effet, que la même chose puisse paraître extrêmement plaisante à l'un et de peu d'intérêt à l'autre ne signifie pas pour autant que le plaisir est subjectif : il y a en effet un plaisir normal, un degré réel du plaisir, c'est celui du bien-portant, qui dispose immédiatement de ce repère qu'est la *phusis* ou l'*ousia* physiologique. Ce plaisir permet de renvoyer les excès et les défauts à la simple apparence (*phainomenon*) par rapport à ce repère. C'est en cela que le mélange est principe de fausseté et que seuls les plaisirs purs seront dits vrais.

Et c'est par cette argumentation, et non par la précédente, où c'étaient les opinions fausses qui rendaient faux le plaisir, comme dans l'espoir vain, que Socrate réussit à convaincre Protarque qu'il y a bien des plaisirs faux :

> SOCRATE. — Alors, c'étaient les opinions, qui se produisaient elles-mêmes comme vraies ou fausses, qui contaminaient les douleurs et les plaisirs, en les assortissant de leur propre manière d'être.
> PROTARQUE. — C'est très vrai.
> SOCRATE. — Mais maintenant, ce sont eux, parce qu'ils sont vus à chaque fois de près et de loin, qui se transforment, et qui en même temps sont posés les uns relativement aux autres : les plaisirs, comparés à un état douloureux, apparaissent comme plus grands et plus intenses, et les douleurs à leur tour, parce qu'elles sont comparées à des plaisirs, apparaissent comme le contraire de ces plaisirs.
> PROTARQUE. — Il est nécessaire que de telles choses se produisent à cause de cela.
> SOCRATE. — Donc, autant chacun des deux apparaît comme plus grand et plus petit que ce qu'il est, autant, retranchant cela de chacun des deux, en tant que c'est ce qui apparaît mais non ce qui est, ni tu n'affirmeras que cet apparaître est droit, ni non plus tu n'oseras dire que la part de plaisir et de douleur qui en découle est engendrée comme un affect droit et vrai.
> PROTARQUE. — Non, en effet. [842]

Si l'on éprouve un plaisir et que l'on vient nous dire que l'opinion qui sous-tend ce plaisir est fausse, nous pouvons maintenir sans hésiter comme Protarque que,

842 *Philèbe*, 42a–c : ΣΩ. Τότε μὲν αἱ δόξαι ψευδεῖς τε καὶ ἀληθεῖς αὗται γιγνόμεναι τὰς λύπας τε καὶ ἡδονᾶς ἅμα τοῦ παρ' αὑταῖς παθήματος ἀνεπίμπλασαν. ΠΡΩ.' Αληθέστατα. ΣΩ. Νῦν δέ γε αὐταὶ διὰ τὸ πόρρωθέν τε καὶ ἐγγύθεν ἑκάστοτε μεταβαλλόμεναι θεωρεῖσθαι, καὶ ἅμα τιθέμεναι παρ' ἀλλήλας, αἱ μὲν ἡδοναὶ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραι, λῦπαι δ' αὖ διὰ τὸ παρ' ἡδονὰς τοὐναντίον ἐκείναις. ΠΡΩ.' Ανάγκη γίγνεσθαι τὰ τοιαῦτα διὰ ταῦτα. ΣΩ. Οὐκουν ὅσῳ μείζους τῶν οὐσῶν ἑκάτεραι καὶ ἐλάττους φαίνονται, τοῦτο ἀποτεμόμενος ἑκατέρων τὸ φαινόμενον ἀλλ' οὐκ ὄν, οὔτε αὐτὸ ὀρθῶς φαινόμενον ἐρεῖς, οὐδ' αὖ ποτε τὸ ἐπὶ τούτῳ μέρος τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης γιγνόμενον ὀρθόν τε καὶ ἀληθὲς τολμήσεις λέγειν. ΠΡΩ. Οὐ γὰρ οὖν.

toute fausse qu'elle soit, il n'en demeure pas moins que nous sentons réellement ce que nous sentons et que nous éprouvons bel et bien du plaisir. Mais là où le plaisir est mesuré, non à l'opinion, mais à un autre plaisir (le plaisir du malade et celui du bien-portant relativement au même objet), alors l'idée qu'il y a en lui de la fausseté, de l'illusion, prend de la force. La réalité subjective du plaisir demeure, le malade sent bien ce qu'il sent ; mais face à cette réalité subjective, le plaisir du bien-portant, qui constitue la norme, donne un point de vue à partir duquel l'idée qu'il peut y avoir du faux dans le plaisir prend de la force. Si Protarque voit un galeux se gratter jusqu'au sang en gémissant de plaisir [843] —on se rappelle combien dans le *Gorgias* Calliclès repousse loin ce genre de plaisir — il est peu probable qu'il aura envie de faire de même dans l'espoir d'avoir autant de plaisir que lui. C'est pourquoi Protarque peut, par cet argument, accepter finalement l'idée qu'un plaisir, même considéré en lui-même, peut être faux.

Socrate souhaite faire comprendre à Protarque que ce qui nuit à l'hédonisme, c'est de rester dans l'illimitation des plaisirs (et donc dans le plus et le moins), et de ne pas poser, à côté des plaisirs mêlés de douleur, des plaisirs purs, non liés à un manque sensible. Protarque doit comprendre que ceux qui n'admettent pas l'existence de plaisirs non liés à une douleur minent l'hédonisme de l'intérieur :

> SOCRATE — Devons-nous choisir, comme nous venons de le faire, qu'il y ait en nous, trois états, ou bien deux seulement, la douleur qui est un mal pour les hommes, et la disparition des douleurs, qui est en soi un bien, et donner à cela le nom de plaisir ?
> PROTARQUE. — Mais Socrate, pourquoi nous posons-nous cette question maintenant ? Je ne comprends pas.
> SOCRATE. — C'est qu'en réalité, tu ne comprends pas, Protarque, les ennemis que Philèbe a !
> PROTARQUE. — De quels ennemis veux-tu parler ?
> SOCRATE. — Des gens réputés très habiles dans la connaissance de la nature et qui nient absolument que ces plaisirs existent. [844]

843 *Philèbe*, 46a et 47b. Le malade peut dire « qu'il jouit de tels plaisirs jusqu'à en mourir (ὡς ταύταις ταῖς ἡδοναῖς τερπόμενος οἷον ἀποθνήσκει) ». A. Diès, dans son introduction au *Philèbe*, remarque l'extrême attention de Platon à décrire ce plaisir mêlé de douleur : « Platon y note en médecin les alternances d'irritation douloureuse et d'extrême volupté, avec les sursauts, les halètements, les gesticulations et les cris fous, et en psychiatre, la terrible attirance de ses crises, où le patient se sent mourir de plaisir et trouve le seul bonheur digne d'être vécu » (Diès 1941, p. XLVII).

844 *Philèbe*, 44a–b : ΣΩ. Πότερον οὖν αἱρώμεθα παρ' ἡμῖν ταῦτ' εἶναι, καθάπερ ἄρτι, τρία ἢ δύο μόνα, λύπην μὲν κακὸν τοῖς ἀνθρώποις, τὴν δ' ἀπαλλαγὴν τῶν λυπῶν, αὐτὸ τοῦτο ἀγαθὸν ὄν, ἡδὺ προσαγορεύεσθαι; ΠΡΩ. Πῶς δὴ νῦν τοῦτο, ὦ Σώκρατες, ἐρωτώμεθα ὑφ' ἡμῶν αὐτῶν; οὐ γὰρ μανθάνω. ΣΩ. Ὄντως γὰρ τοὺς πολεμίους Φιλήβου τοῦδε, ὦ Πρώταρχε, οὐ μανθάνεις; ΠΡΩ. Λέγεις

Le philosophe mène donc une réflexion sur l'hédonisme et ce qui l'ébranle en tant que théorie solide. Protarque doit se rendre compte que ces penseurs sont en réalité les véritables ennemis de Philèbe, puisque leur définition du plaisir est liée à la douleur et à sa cessation [845], et cantonne par là même le plaisir dans le genre de l'illimité.

Le philosophe veut aussi que Protarque saisisse l'utilité du présupposé de ces penseurs « moroses » pour établir un hédonisme cohérent qui ne peut se fonder que sur une connaissance véritable de la nature du plaisir. C'est Protarque en personne qui définit l'utilité de leur démarche pour réfléchir sur le plaisir :

> SOCRATE. — Mettons-nous donc à la poursuite de ces gens en les considérant comme des alliés et suivons la trace de leur morosité. C'est en effet quelque chose de ce genre qu'ils veulent dire quand, reprenant la question d'assez haut, ils demandent, au cas où nous voudrions découvrir la nature de quelque forme, disons de la dureté, si nous l'apercevrions mieux en considérant les choses les plus dures ou bien celles qui le sont au moindre degré. C'est à toi Protarque qu'il convient de répondre à ces gens moroses, comme si tu me répondais à moi.
> PROTARQUE. — Parfaitement, et je leur dis qu'il faut observer les choses qui sont au plus haut degré. [846]

Si leur démarche est utile, c'est que Protarque et Socrate peuvent s'en servir de base pour étudier la nature du plaisir en partant des plaisirs les plus vifs et les plus violents. C'est ainsi que peut apparaître de façon manifeste l'impossibilité de rester dans l'illimitation des plaisirs quand on veut défendre un hédonisme cohérent. Car les exemples de douleurs et de plaisirs très vifs parlent à un partisan du plaisir comme Protarque, et constituent le terreau idéal pour penser le plaisir.

Parce que ce qui se joue dans l'échange entre Protarque et Socrate, ce n'est pas de combattre l'hédonisme, mais plutôt de réfléchir à ce qui lui est nécessaire pour être une théorie solide, Socrate se démarque de ceux qui sont les véritables

---

δὲ αὐτοὺς τίνας; ΣΩ. Καὶ μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν, οἳ τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι.

845 *Philèbe*, 43c–44d.

846 *Philèbe*, 44d–e : ΣΩ. Μεταδιώκωμεν δὴ τούτους, ὥσπερ συμμάχους, κατὰ τὸ τῆς δυσχερείας αὐτῶν ἴχνος. Οἶμαι γὰρ τοιόνδε τι λέγειν αὐτούς, ἀρχομένους ποθὲν ἄνωθεν, ὡς εἰ βουληθεῖμεν ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν ἰδεῖν, οἷον τὴν τοῦ σκληροῦ, πότερον εἰς τὰ σκληρότατα ἀποβλέποντες οὕτως ἂν μᾶλλον συννοήσαιμεν ἢ πρὸς τὰ πολλοστὰ σκληρότητι; δεῖ δή σε, ὦ Πρώταρχε, καθάπερ ἐμοί, καὶ τούτοις τοῖς δυσχερέσιν ἀποκρίνεσθαι. ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ λέγω γε αὐτοῖς ὅτι πρὸς τὰ πρῶτα μεγέθει. Cette remarque méthodologique trouve un écho dans l'exposé qu'Aristote consacre à la définition que donne Speusippe du plaisir (*Ethique à Nicomaque*, VII, 12, 1152b). Speusippe se serait attaché aux plaisirs excessifs afin de mieux condamner l'ensemble des plaisirs.

ennemis de l'hédonisme, ces penseurs « moroses ». Il ajoute que le cas du galeux qui se gratte jusqu'à en mourir de plaisir n'a pas été donné pour blesser Philèbe [847] — en ravalant au rang de pouilleux ou de débauchés les hédonistes radicaux, mais pour réfléchir au mélange complexe qui peut exister entre plaisir et douleur. Nous voyons deux raisons à cette précision :

— Le philosophe signale qu'il souhaite persuader ses interlocuteurs — Protarque, voire Philèbe — par des arguments qui leur parlent (ici un exemple extrême), mais ne sont appelés que par la nécessité même du *logos*. En cela, Socrate n'est pas dans la polémique, il n'est pas dans l'*agôn*, mais dans la réflexion. Or la réflexion avec le philosophe (qui peut toujours être ludique) exige la prise en compte des cas extrêmes.

— L'exemple donné renvoie au dialogue entre Calliclès et Socrate. On se rappelle que pour faire admettre à Calliclès la nécessité de faire une discrimination entre les plaisirs, le philosophe avait choisi de prendre en exemple le plaisir de celui qui se gratte la tête... ou toute autre partie du corps. Or, Calliclès avait repoussé bien loin cet exemple, le jugeant pervers et digne d'un sophiste. Ce clin d'œil platonicien signifie sans doute qu'il sait que Philèbe, qui refuse aussi le *logos* du philosophe, pourrait réagir comme Calliclès. Mais le philosophe persiste et justifie à nouveau cet exemple par la nécessité de son raisonnement : l'exemple du galeux doit faire comprendre l'impossibilité pour celui qui veut penser l'hédonisme — et c'est ce que font Protarque et Socrate — de définir le plaisir par rapport à la douleur. Et cette fois, le philosophe n'essuie pas l'échec réfutatif qu'il a subi face à Calliclès. Protarque donne raison à Socrate.

Protarque a désormais admis que ces plaisirs impurs, mêlés à la douleur, qu'ils soient purement corporels, mi-corporels et mi-psychiques ou purement psychiques [848], qu'ils soient plus ou moins violents (les cas extrêmes évoqués par Socrate avaient une fonction pédagogique [849]), sont toujours le signe d'une ignorance dont il faut sortir pour éprouver de vrais plaisirs. Ils ont une part illusoire qui relève du contraste et de la perspective relativiste, car ils sont posés

847 *Philèbe*, 46b1–4. Socrate demande à Protarque si l'on doit appeler plaisir ou douleur le soulagement que le galeux éprouve à se gratter. « Ce n'est certes pas à l'intention de Philèbe que j'ai avancé ce propos ; mais Protarque, sans ces plaisirs-là et ceux qui y font suite, nous ne pourrions pour ainsi dire jamais, faute de les avoir considérés, prendre une décision sur l'objet de notre recherche (Οὐ μὲν δὴ Φιλήβου γε ἕνεκα παραθέμην τὸν λόγον· ἀλλ' ἄνευ τούτων, ὦ Πρώταρχε, τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν ταύταις ἑπομένων, ἂν μὴ κατοφθῶσι, σχεδὸν οὐκ ἄν ποτε δυναίμεθα διακρίνασθαι τὸ νῦν ζητούμενον) ».

848 *Philèbe*, 47c–e.

849 *Philèbe*, 44e–45a : « si donc nous voulions voir quelle peut bien être la nature du genre "plaisir", ce n'est pas vers les plaisirs de moindre degré qu'il faudrait porter le regard, mais vers ceux qu'on dit être les plus vifs et les plus intenses (Οὐκοῦν εἰ καὶ τὸ τῆς ἡδονῆς γένος ἰδεῖν ἥντινά ποτ' ἔχει φύσιν βουληθεῖμεν, οὐκ εἰς τὰς πολλοστὰς ἡδονὰς ἀποβλεπτέον, ἀλλ' εἰς τὰς ἀκροτάτας καὶ σφοδροτάτας λεγομένας) ».

à partir de leur contraire, la douleur. Une fois Protarque convaincu de l'existence de ces faux plaisirs, Socrate peut développer d'autres exemples, comme celui de l'envie (φθόνος) [850], et, à nouveau il le lie à la question de la connaissance. L'envie est un plaisir mélangé appartenant à l'âme [851]. Il est impur car à la fois on souffre en enviant le bonheur d'autrui et on se réjouit de ses malheurs [852]. La méconnaissance de soi est son ressort. Cette méconnaissance de soi [853] est pour le philosophe le plus grand mal qui soit pour un homme. On se croit plus riche, plus beau, plus intelligent que ce que l'on est. Si celui qui est en proie à cette illusion est puissant et redoutable, sa prétention éveillera en nous mépris et haine. S'il est faible et incapable de se venger quand on le tourne en dérision, sa prétention déchaînera en nous un rire inextinguible face au spectacle mille fois renouvelé du contraste entre ce qu'il perçoit de lui-même et ce que nous voyons. Il se voit riche, beau et sage, nous le voyons pauvre, laid et sot. Le plaisir que nous éprouvons à nous moquer, fondé sur l'envie, nous conduit à nous réjouir de la faiblesse d'autrui si bien que nous ne voudrions pas voir l'homme ridicule se connaître tel qu'il est et se relever. La joie de la moquerie sonne fêlée, car l'envie qui s'y mêle est une morsure au cœur [854]. On comprend dès lors que la comédie met en scène cette ignorance de soi et que le ridicule qu'elle montre,

850 Cf. *Philèbe*, 48b8, 49b11–12.

851 Il en est de même pour la colère, la crainte, le regret, le deuil, l'amour, la jalousie, qui sont des peines de l'âme, également emplies d'inimaginables plaisirs. Cf. *Philèbe*, 47e.

852 *Philèbe*, 48b.

853 Les verbes ἀγνοεῖν, δοξάζειν (par opposition à ce qu'il en est réellement) et διαμαρτάνειν sont employés par Socrate pour dénoncer cette ignorance. Cf. *Philèbe*, 48d–e : ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τῶν ἀγνοούντων αὑτοὺς κατὰ τρία ἀνάγκη τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν ἕκαστον; ΠΡΩ. Πῶς; ΣΩ. Πρῶτον μὲν κατὰ χρήματα, δοξάζειν εἶναι πλουσιώτερον ἢ κατὰ τὴν αὑτῶν οὐσίαν. ΠΡΩ. Πολλοὶ γοῦν εἰσὶν τὸ τοιοῦτον πάθος ἔχοντες. ΣΩ. Πλείους δέ γε οἳ μείζους καὶ καλλίους αὑτοὺς δοξάζουσι, καὶ πάντα ὅσα κατὰ τὸ σῶμα εἶναι διαφερόντως τῆς οὔσης αὐτοῖς ἀληθείας. ΠΡΩ. Πάνυ γε. ΣΩ. Πολὺ δὲ πλεῖστοί γε οἶμαι περὶ τὸ τρίτον εἶδος τὸ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς διημαρτήκασιν, ἀρετῇ δοξάζοντες βελτίους ἑαυτούς, οὐκ ὄντες. « Chacun de ceux qui s'ignorent eux-mêmes n'est il pas nécessairement dans cet état selon ces trois points ? — Lesquels ? — D'abord sous le rapport de la fortune, quand on se croit plus riche que ne le comporte son bien — Nombreux sont en tous cas ceux qui souffrent d'un telle affection. — Plus nombreux encore sont ceux qui se jugent plus grands et plus beaux, doués de toutes les qualités corporelles et à un degré supérieur à ce qui est en eux la réalité. — Oui, assurément ! — Mais les plus nombreux de beaucoup, je crois, sont ceux qui -—c'est la troisième espèce— se trompent sur les qualités de leur âme, se jugeant supérieurs en vertu, alors qu'ils ne le sont pas ».

854 S. Delcomminette explique que ce que nous envions, ce ne sont pas les maux d'autrui, mais plutôt les biens qu'il croit posséder : la fortune, la beauté et le savoir. Ces biens sont objets de désir pour le spectateur de comédie. Nous sommes envieux parce que nous savons que les biens que l'homme ridicule prétend posséder, nous ne les possédons pas. « En tant que l'homme ridicule se croit riche, beau ou sage, il nous met en présence de ces biens que nous ne possédons pas et suscite l'envie ; mais en tant qu'il s'avère ne pas les posséder plus que nous, et peut-être moins encore, il suscite la moquerie et le plaisir » (Delcomminette 2006a, p. 446–447). Cf. Ritter 1923, p. 439–440 ; Davidson 1990, p. 372–374 ; Tuozzo 1996, p. 310–312.

source de plaisir et de rire [855], est aussi contraire à l'inscription delphique. Le philosophe met au jour la nature du ridicule :

> SOCRATE. — C'est, dans tout l'ensemble du vice, l'état qui est tout le contraire de ce que dit l'inscription de Delphes.
> PROTARQUE. — Tu veux dire le « connais-toi toi-même », Socrate ?
> SOCRATE. — Ma foi, oui ! Le contraire serait évidemment de ne pas se connaître soi-même [856].

L'analyse du ridicule rend donc compte des sentiments impurs que nous éprouvons au théâtre, lorsque nous assistons à une comédie — et il en va de même pour le spectateur d'une tragédie qui se délecte de ses pleurs [857], plaisir lié à son ignorance du sens de la vie, du problème du mal et du rapport entre les hommes et les dieux [858]. Mais l'analyse de Socrate est bien plus profonde : elle s'étend aussi « à toute la tragédie et la comédie de la vie » [859], où les douleurs se mélangent aux plaisirs. La vie humaine, selon le philosophe, doit sortir de ce mauvais théâtre où illusion de plaisir et ignorance vont de pair.

3.5.4 Les plaisirs vrais déterminés par l'intelligence

Les plaisirs purs, eux, sont vrais parce qu'ils ne comportent à aucun degré ce germe de déformation et d'illusion qu'est le mélange, au sens où le mélange implique des effets de contraste, et donc la relativité de chaque terme par rapport au contraire. Quand j'éprouve un plaisir pur, je l'éprouve tel qu'il est, plaisant

---

Le sage est étranger au plaisir de la moquerie car il ne ressent pas l'envie : l'envie ne naît que chez celui qui manque du bien.

855 Le spectateur rit d'autant plus volontiers du ridicule du personnage qu'il sait qu'il n'a rien à craindre de lui. Cf. Delcomminette 2006a, p. 445 : « Les conditions de possibilité du rire de la comédie sont en même temps les conditions de possibilité du plaisir suscité par l'envie ».

856 *Philèbe*, 48c : τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ <τὸ> τοὐναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων. ΠΡΩ. Τὸ « γνῶθι σαυτὸν » λέγεις, ὦ Σώκρατες; ΣΩ. Ἔγωγε. Τοὐναντίον μὴν ἐκείνῳ δῆλον ὅτι τὸ μηδαμῇ γιγνώσκειν αὐτὸν ἂν εἴη.

857 *Philèbe*, 48a. On trouve ici un écho de l'analyse faite par Socrate en 605c–d de la *République*.

858 Sur ce point, voir Mouze 2005, p. 335–342, et Jouët-Pastré 2006, p. 141–147. Les poètes tragiques qui présentent le spectacle d'un héros déchu s'abandonnant à ses affects lorsqu'il subit une épreuve, empêchent une juste perception des choses et suscitent la démesure, faisant croire que l'homme est au centre du monde et que la justice divine n'existe pas. Dans la *République*, en 608a, Socrate souligne la nécessité pour le philosophe de dénoncer le manque de vérité de l'imitation tragique et le danger qu'elle fait courir à notre âme : « Nous sentons en tout cas qu'il ne faut pas traiter avec sérieux cette espèce de poésie dans l'idée qu'elle touche à la vérité et qu'elle est sérieuse, alors que celui qui l'écoute doit s'en méfier tout en craignant pour le gouvernement intérieur de son âme (Αἰσθόμεθα δ' οὖν ὡς οὐ σπουδαστέον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ποιήσει ὡς ἀληθείας τε ἁπτομένῃ καὶ σπουδαίᾳ, ἀλλ' εὐλαβητέον αὐτὴν ὂν τῷ ἀκροωμένῳ, περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι) ».

859 *Philèbe*, 50b : τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ. Cf. Jouët-Pastré 2006, p. 147–151.

dans la mesure précise où il peut l'être, dans la seule mesure de sa propre présence. Socrate précise en 51b que les plaisirs vrais sont ceux dont le manque n'est ni perceptible, ni douloureux, et dont la réplétion est exempte de douleur, comme le plaisir des couleurs, des formes, de la plupart des parfums et des sons [860].

Cette classe inclut aussi les plaisirs procurés par la connaissance [861], « à la cime des plaisirs purs » [862], s'ils sont exempts de la douleur produite par la fringale de connaissance [863]. Il s'agit ici du plaisir de philosopher, lié à son désir [864], que bien peu connaissent comme tel. L'utilisation de l'intelligence et la pratique de la science sont accompagnées du plaisir le plus parfait, et c'est ce désir qui peut rendre notre vie harmonieuse et bonne et nous procurer le bonheur. Comme le note justement S. Delcomminette, désirer l'intelligible, c'est penser, en activant son intelligence. Or, « c'est l'intelligence qui est la cause du mélange d'*apeiron* et de *peras*, de la détermination de l'indéterminé. Dès lors, c'est seulement lorsque l'intelligence est pleinement active en nous, bref lorsque nous sommes philosophes, qu'elle peut exercer son action déterminante et faire de notre vie un mélange harmonieux » [865]. Plaisir pur et intelligence ne peuvent être dissociés : le plaisir a besoin de l'intelligence et de la pensée pour manifester pleinement son être propre. C'est seulement lorsque le plaisir est mélangé à l'intelligence et limité par elle qu'il peut révéler sa véritable nature, indépendamment de son contraire, la douleur [866].

Les plaisirs purs sont ainsi conçus comme les plus grands plaisirs, ou plus

860 Cf. *Philèbe*, 51b : PROTARQUE.— Alors, Socrate, quels sont ceux [*i.e.* les plaisirs] dont, en les jugeant vrais, on aurait une conception correcte ? SOCRATE.— Ceux qui portent sur les couleurs qui sont dites belles, sur les formes, sur la plupart des parfums et des sons, et sur les choses, autant qu'elles sont, qui, comportant des manques qui ne sont ni perceptibles ni douloureux, procurent des réplétions perceptibles et agréables, pures de douleurs (ΠΡΩ. ᾿Αληθεῖς δ' αὖ τίνας, ὦ Σώκρατες, ὑπολαμβάνων ὀρθῶς τις διανοοῖτ' ἄν; ΣΩ. Τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τὰ σχήματα καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας καὶ τᾶς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τᾶς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσιν).

861 *Philèbe*, 51c–52a.

862 Diès 1941, p. XLIX.

863 *Philèbe*, 52a : SOCRATE.— Ajoutons donc encore à ces plaisirs ceux qui se rapportent à la connaissance, s'il nous paraît qu'ils n'impliquent pas qu'on est affamé de connaître et qu'il n'y a pas, dans cette faim de connaissances, une douleur qui se produit depuis le début. PROTARQUE.— Non, c'est aussi mon avis (ΣΩ. Ἔτι δὴ τοίνυν τούτοις προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονὰς, εἰ ἄρα δοκοῦσιν ἡμῖν αὗται πείνας μὲν μὴ ἔχειν τοῦ μανθάνειν μηδὲ διὰ μαθημάτων πείνην ἀλγηδόνας ἐξ ἀρχῆς γιγνομένας. ΠΡΩ.᾿Αλλ' οὕτω συνδοκεῖ).

864 Le manque de connaissance est le manque de ce désir. Il est comblé dès que celui-ci se fait jour en notre âme. Cf. Delcomminette 2006a, p. 474–475.

865 Delcomminette 2006a, p. 476.

866 Delcomminette 2006a, p. 488.

exactement comme les plaisirs qui sont le plus des plaisirs. Un plaisir pur, même petit et rare, est *plus plaisant*, *plus vrai* et *plus beau* qu'un plaisir mélangé, fût-il plus grand et répété [867]. Il est limité par l'intelligence —il n'appartient pas au genre de l'illimité— et se range dans les choses mesurées [868]. La science de la mesure agit sur le plaisant pour le déterminer et le rendre bon, en lui donnant une mesure *constitutive*. La mesure n'est plus liée, comme c'était le cas dans le *Protagoras*, à l'intensité relative des plaisirs et des peines, elle est constitutive de leur pureté [869].

Cette analyse est importante pour deux raisons :

— Elle permet de comprendre que réfléchir sur le plaisir, c'est en même temps le penser en terme de mesure, de beauté et de vérité. C'est l'intelligence, la mesure et la vérité qui déterminent le plaisir et le constituent. La recherche menée sur le plaisir et la division entre vrais et faux plaisirs peut être lue comme un examen des différents mélanges possibles entre plaisir et intelligence, jusqu'à atteindre les espèces de plaisirs où l'intelligence parvient à déterminer pleinement cet illimité auquel elle s'applique [870]. La mesure, la beauté et la vérité constituent ainsi *la différence dialectique* des plaisirs bons par opposition aux plaisirs mauvais.

— Elle fait de la vérité une valeur pour le plaisir. Si, comme l'hédoniste lui-même l'affirme, le plaisir est à rechercher et la douleur à fuir, seuls les plaisirs purs doivent être poursuivis. Et si les plaisirs purs sont en même temps les plus vrais, force est de reconnaître que la vérité est une *valeur*, à vrai dire une valeur supérieure au plaisir lui-même, puisque c'est la vérité, et non le plaisir, qui est responsable de la bonté des plaisirs qu'il recherche. Le passage des plaisirs purs aux plaisirs vrais (accordé par Protarque) doit conduire l'hédoniste à admettre que seul le plaisir vrai est désirable pour lui.

Le critère de vérité que fournit la pureté des plaisirs, Socrate affirme alors

---

867 Une réflexion sur le blanc permet, par analogie de le comprendre : qu'est-ce qui est le plus blanc, le plus beau et le plus pur, une petite quantité de blanc qui ne comprend que du blanc, ou une grande quantité qui inclut aussi d'autres couleurs ? (*Philèbe*, 53a–c).

868 *Philèbe*, 52c1–d1.

869 Le *Politique* permet d'assurer de passage de la conception de la mesure dans le *Protagoras* et celle du *Philèbe* : en effet, en 283e, l'Étranger fait de la juste mesure non seulement un critère de jugement, mais aussi d'être (οὐσίαις καὶ κρίσεις), en le liant à la production. « En conséquence, il y a lieu de poser, à l'égard du grand et du petit, ces doubles modes d'être et de discrimination ; mais au lieu qu'on doive, comme nous le disions tout à l'heure, uniquement envisager leur relation mutuelle, il faut, bien plutôt, ainsi qu'on vient à présent de le dire, parler d'une part du mode d'être et de discrimination qu'ils ont mutuellement, et, d'autre part, de celui qu'ils ont par rapport à la juste mesure (διττὰς ἄρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ θετέον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἄλληλα μόνον δεῖν, ἀλλ' ὥσπερ νῦν εἴρηται μᾶλλον τὴν μὲν πτὸς ἄλληλα λεκτέον, τὴν δ' αὖ πρὸς τὸ μέτριον· οὗ δὲ ἕνεκα, μαθεῖν ἆρ' ἂν βουλοίμεθα;) ». Sur ce texte, cf. Delcomminette 2000, p. 260–261.

870 Delcomminette 2006a, p. 544.

qu'il peut être appliqué aussi bien aux plaisirs qu'aux connaissances, elles aussi plus ou moins pures [871]. Dans les deux cas, c'est l'incertitude qui est en jeu. C'est l'absence d'instruments de mesure – le plaisir mélangé est impur et donc faux parce qu'on ne peut distinguer en lui « ce qui est » et « ce qui apparaît » de façon précise, là où le plaisir pur, n'étant que ce qu'il est, apparaissant plaisant dans l'exacte mesure où il l'est bel et bien, ne permet pas ce genre d'incertitude et de confusion. De même, une science est pure quand elle détermine avec précision, par la maîtrise d'instruments de mesure, son objet, le connaissable, équivalent ici du plaisant. Elle est impure quand elle atteint son objet, quand elle en produit une connaissance – attestée dans la maîtrise du musicien par exemple – selon des modalités confuses, sans précision ni instruments de mesure [872]. Les sciences sont envisagées selon leur degré de participation à la juste mesure [873]. De fait, le terme « science » peut s'entendre de deux façons : soit il désigne la totalité de l'expérience envisagée, avec une possibilité d'imprécision, voire d'erreur (on peut alors dire que certaines sciences sont plus fausses que d'autres) ; soit il désigne ce qui est proprement scientifique dans cette expérience et, en ce sens, il n'y a pas de science fausse [874]. Mais parce que les sciences envisagées consistent toutes à procurer à leur objet bonté, mesure et détermination, elles sont toutes

871 *Philèbe*, 57a–b : SOCRATE.— Eh bien, mon avis à moi est que notre discussion, comme lorsque nous avons commencé de l'entreprendre, a pour objet de chercher un pendant à la discussion sur les plaisirs, et d'examiner si, de même qu'un plaisir est plus pur qu'un plaisir, une connaissance aussi est plus pure qu'une autre connaissance. PROTARQUE.— Ce qui est certain au moins, c'est que tel fut le motif qui a inspiré cette discussion ! SOCRATE.— Mais quoi ? Dans ce qui précède, n'a-t-elle pas découvert que, appliquées à des objets différents, des disciplines différentes ont plus de certitude ou d'incertitude les unes que les autres ? PROTARQUE.— Hé ! oui, tout à fait !
ΣΩ. Δοκεῖ τοίνυν ἔμοιγε οὗτος ὁ λόγος, οὐχ ἧττον ἢ ὅτε λέγειν αὐτὸν ἠρχόμεθα, ταῖς ἡδοναῖς ζητῶν ἀντίστροφον ἐνταῦθα προβεβληκέναι, σκοπῶν ἆρά ἐστί τις ἑτέρας ἄλλη καθαρωτέρα ἐπιστήμης ἐπιστήμη, καθάπερ ἡδονῆς ἡδονή. ΠΡΩ. Καὶ μάλα σαφὲς τοῦτό γε, ὅτι ταῦθ' ἕνεκα τούτων ἐπικεχείρηκεν. ΣΩ. Τί οὖν; ἆρ' οὐκ ἐν μὲν τοῖς ἔμπροσθεν ἐπ' ἄλλοις ἄλλην τέχνην οὖσαν ἀνεύρισκε σαφεστέραν καὶ ἀσαφεστέραν ἄλλην ἄλλης; ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

872 *Philèbe*, 55d–57d.

873 Socrate distingue les sciences pratiques ou démiurgiques, et les sciences éducatives (55d–59a). Selon leur degré de précision elles sont plus ou moins purs. Ainsi, dans l'échelle des arts manuels, si la musique est au plus bas de gré de précision, le charpentage, qui fait appel à des instruments très précis de mesure comme la règle, le compas, le tour, le cordeau ou l'équerre, est au plus haut degré. De même, les sciences mathématiques sont inférieures à la dialectique pour ce qui est de leur exactitude.

874 S. Delcomminette a raison de dire que « la science n'est pas une *doctrine*, elle est un *processus*, un *mouvement* : c'est le mouvement de détermination de l'indéterminé lui-même qui est la science, et non les résultats auxquels il permet d'aboutir, qui relèvent quant à eux du troisième genre. C'est en cela que la dialectique est bel et bien la *science* suprême, et non une simple *méthode* qui permettrait de constituer un savoir encore supérieur » (Delcomminette 2006a, p. 536).

bonnes, à la différence des plaisirs qui ont besoin de l'intelligence pour être déterminés.

Or c'est bien la dialectique qui apparaît comme la science la plus pure, celle qui « vise à la certitude, à l'exactitude et à la vérité la plus haute » [875]. La dialectique est en effet le désir de vérité : elle est définie comme « une puissance de notre âme née pour aimer le vrai et tout faire en vue de lui » [876]. Elle étudie ce qui est, ce qui est réellement, ce qui n'advient ni ne périt, ce qui reste toujours semblable par nature, absolument sans mélange [877]. Parce qu'elle parvient à la saisie de l'être, parce qu'elle permet d'atteindre la connaissance des Idées, elle seule peut prétendre connaître la juste mesure, critère de pureté du plaisir. Elle seule est donc cause de détermination. Elle est la seule à exercer pleinement l'intelligence. Elle peut donc s'identifier à elle [878].

3.5.5 La vie bonne : le bon mélange entre plaisir et intelligence

Les composants du mélange mis en scène

Le bon mélange entre plaisir et intelligence est constitutif de la vie bonne. Il s'agit donc pour le philosophe et Protarque de puiser parmi les espèces de plaisirs et de sciences qui ont été déterminées celles qui permettent de réaliser une vie harmonieuse. A nouveau la nature même du mélange rend compte du lien véritable entre le plaisir et l'intelligence.

Le philosophe illustre ce processus de sélection dans la vie bonne en introduisant une image : Protarque et lui sont comparés à des échansons chargés de mélanger le mieux possible le fruit de deux sources, l'une de miel, le plaisir, et l'autre d'eau, la pensée [879]. Le mélange ne peut s'opérer que d'une seule façon

---

875 *Philèbe*, 58c : τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον ἐπισκοπεῖ.

876 *Philèbe*, 58d4–5 : τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν.

877 *Philèbe*, 58a2–3 : τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ; τὰ ὄντα ἀεί, 59a7 ; τὰ ὄντα ἀεί, 59c3–4 ; τὰ μήτε γιγνόμενα μήτε ἀπολλύμενα, κατὰ ταὐτὰ δὲ καὶ ὡσαύτως ὄντα ἀεί, 61e1–3.

878 *Philèbe*, 59c8–d6 : Socrate.— Parmi les noms que l'on peut attribuer à ces choses [*se* celles qui demeurent toujours les mêmes, sans mélange], n'est-il pas tout à fait juste d'attribuer les plus beaux aux plus belles ? Protarque.— Il semble bien. Socrate.— Or « intelligence » et « pensée » ne sont-ils pas les noms que l'on honorerait au plus au point ? Protarque.— Si. — Socrate.— Donc, c'est lorsqu'ils s'appliquent aux pensées concernant l'être réel que ceux-ci sont une appellation exacte et correctement établie. Protarque.— Tout à fait ! (ΣΩ. Τά δὴ τῶν ὀνομάτων περὶ τὰ τοιαῦτα κάλλιστα ἆρ' οὐ τοῖς καλλίστοις δικαιότατον ἀπονέμειν ; ΠΡΩ. Εἰκός γε. ΣΩ. Οὐκοῦν νοῦς ἐστὶ καὶ φρόνησις ἅ γ' ἄν τις τιμήσειε μάλιστα ὀνόματα; ΠΡΩ. Ναί. ΣΩ. Ταῦτ' ἄρα ἐν ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις ἐστὶν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι. ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν).

879 *Philèbe*, 61c4–8.

sous peine de corrompre ses composants [880]. Il faut qu'il y ait compatibilité entre les composants. Mais cette métaphore des deux sources ne signifie pas que les composants sont indépendants l'un de l'autre, comme toute l'investigation menée sur le plaisir l'a montré jusque-là. Elle a pour fonction d'éclairer la méthode d'analyse des différents *aspects* du mélange.

Le philosophe imagine une prosopopée, dans laquelle plaisirs et sciences prendraient directement la parole pour donner leur avis sur la cohabitation à laquelle ils sont invités. Cette mise en scène pose le problème du lien entre pensée et plaisir de façon radicale : les plaisirs accepteraient-ils de vivre séparés de la pensée ? L'intelligence et la pensée ont-elles besoin qu'on leur associe des plaisirs ? Son enjeu est essentiel : en donnant la parole aux sciences et aux plaisirs, le philosophe montre que l'intelligence, dont la fonction est de déterminer l'illimité, révèle la nature propre du plaisir lorsqu'elle agit sur lui, tandis que le plaisir sans l'intelligence aboutit à sa propre négation : mélangé à son contraire, la douleur, il finit par se confondre avec elle. Le mélange de la vie bonne, la plus humainement souhaitable, est donc avantageuse à l'intelligence, mais aussi aux plaisirs. En même temps, *les faire discuter entre eux*, c'est faire précisément ce que le philosophe souhaite faire, afin que la plaisir n'échappe pas à la pensée. Dans le *Gorgias*, il n'avait pu les faire dialoguer entre eux.

Dans un premier temps, avant de demander l'avis aux principaux intéressés, les composants du mélange, Socrate tourne son regard vers les sciences et propose de les mettre toutes dans la vie bonne, et ce en vertu de leur propre valeur : la science la plus pure, la dialectique, qui s'applique à ce qui est, et celles qui s'appliquent au monde en devenir, plus imprécises ou plus « fausses ». Si les sciences « fausses » sont admises dans le mélange, c'est parce qu'elles participent à la recherche de la vérité et insuffle à la vie bonne le plus de vérité possible. Elles étendent les bienfaits de la dialectique jusque dans le sensible.

Or cette admission de toutes les sciences dans la vie mixte n'est pas faite en vertu de leur compatibilité avec le plaisir, ce qui devait être le critère de leur entrée dans la vie bonne :

> En effet, il ne nous a pas été permis de faire ce que nous avions pensé faire, à savoir d'abord mélanger les parties <des sciences et des plaisirs> vraies ; mais à cause de notre affection pour toute la science, nous avons laissé toutes ses espèces rentrer en bloc, avant même les plaisirs [881].

Mais les plaisirs, à qui le philosophe demande leur avis, ne s'en offusquent pas.

---

880 *Philèbe*, 64d9–e2.

881 *Philèbe*, 62d8–e1 : ὡς γὰρ διενοήθημεν αὐτὰς μειγνύναι, τὰ τῶν ἀληθῶν μόρια πρῶτον, οὐκ ἐξεγένεθ' ἡμῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ πᾶσαν ἀγαπᾶν ἐπιστήμην εἰς ταὐτὸν μεθεῖμεν ἁθρόας καὶ πρόσθεν τῶν ἡδονῶν.

Ils partagent ce choix pour la science dans son entier, car ils savent qu'elle leur est avantageuse :

> Rester seul, solitaire et séparé, ce n'est pour aucun genre ni tout à fait possible, ni avantageux ; mais nous [*se.* les plaisirs] croyons que le meilleur de tous les genres, si on les compare un à un, pour cohabiter avec nous, est celui qui consiste à connaître tous les autres et chacun d'entre nous aussi parfaitement que possible. [882]

Ils ont compris qu'en tant qu'ils reposent sur la sensation, ils ont besoin de la conscience, c'est-à-dire de la *phronèsis* (ils ont tiré un enseignement de l'expérience mentale de Protarque) ; en tant que phénomènes, ils incluent la *doxa*, en particulier la *doxa* vraie et droite, s'ils veulent être vrais ; la *doxa* vraie a aussi besoin de la mémoire pour reconnaître la sensation comme ceci ou cela ; mais ils ont avant tout besoin de la dialectique, car c'est la dialectique qui détermine le plaisir et lui donne son être propre.

Mais lorsqu'on demande à l'intelligence et à la pensée — qui répondent pour elles-mêmes, pour la mémoire et pour l'opinion droite [883] — si elles ont besoin de cohabiter avec les plaisirs, elles sont beaucoup plus méfiantes : « quels plaisirs ? » demandent-elles [884]. Car pour être ce qu'elles sont, elles n'ont pas besoin des plaisirs. Bien plus, elles insistent sur les nombreux troubles suscités à leur encontre par les plaisirs qui s'opposent souvent à leur exercice, voire à leur naissance [885]. C'est le cas des plaisirs les plus vifs et les plus violents, ceux qui sont le plus illimités et qui sont la conséquence de *l'absence d'intelligence* (ἀφροσύνη), comme elles le disent en 63e7 :

> Comment les souhaiter, Socrate, diraient-elles, eux qui nous apportent mille et mille entraves troublant, de leurs tourments fous, les âmes où nous habitons ? Ils ne nous permettent pas, dès le principe, de naître, puis, produisant l'oubli, résultat de l'insouciance, ils causent la ruine totale de nos enfants qui arrivent au jour ? [886]

Si tels plaisirs devaient cohabiter avec elle, l'intelligence serait détruite et le mélange n'existerait plus. Ce passage n'est pas sans évoquer l'image de l'enfantement

---

882 *Philèbe*, 63b7–c3 : Τὸ μόνον καὶ ἔρημον εἰλικρινὲς εἶναί τι γένος οὔτε πάνυ τι δυνατὸν οὔτ' ὠφέλιμον· πάντων γε μὴν ἡγούμεθα γενῶν ἄριστον ἓν ἀνθ' ἑνὸς συνοικεῖν ἡμῖν τὸ τοῦ γιγνώσκειν τἆλλά τε πάντα καὶ [αὖ τὴν] αὐτὴν ἡμῶν τελέως εἰς δύναμιν ἑκάστην.

883 *Philèbe*, 64a4–5.

884 *Philèbe*, 63c6–8 : Ποίων ἡδονῶν;

885 Cf. *Phédon*, 66b–d.

886 *Philèbe*, 63d4–e2 : Καὶ πῶς, ὦ Σώκρατες, ἴσως φαῖεν ἄν, αἵ γ' ἐμποδίσματά τε μυρία ἡμῖν ἔχουσι, τὰς ψυχὰς ἐν αἷς οἰκοῦμεν ταράττουσαι διὰ μανικὰς ὠδῖνας, καὶ γίγνεσθαί τε ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐῶσι, τά τε γιγνόμενα ἡμῶν τέκνα ὡς τὸ πολύ, δι' ἀμέλειαν λήθην ἐμποιοῦσαι, παντάπασι διαφθείρουσιν;

dans le *Théétète*[887], qui sert à Socrate pour qualifier sa pratique philosophique : il est, comme sa mère, maïeuticien, et il discerne, chez ceux qui se confient à lui, les hommes capables de donner naissance à de la pensée vivante et ceux qui en sont incapables. Or, lorsque les plaisirs violents troublent la pensée, il est impossible de donner naissance à de la pensée vivante.

En revanche, l'intelligence accepte les plaisirs vrais et purs sans sourciller, c'est-à-dire ceux qui sont déterminés par elle, et qui rendent possible le plaisir[888]. Or Protarque ajoute que l'on doit également y introduire les plaisirs nécessaires[889], répondant à Socrate l'interrogeant sur une telle éventualité. Comment comprendre cette autre espèce de plaisirs, dont il n'a pas été question jusque-là, alors même qu'ils sont impurs et comportent une part de peine ? Ce sont des plaisirs impurs *inévitables*[890], et c'est ce que Protarque considère. Il est impossible à un homme de vivre une vie *humaine* sans eux. On pense, bien entendu, au livre VIII de la *République*, où Socrate développe une distinction entre désirs nécessaires et non nécessaires[891]. Sont appelés nécessaires les désirs imposés par la nature que nous ne pourrions pas repousser, ainsi que ceux qui, une fois satisfaits, nous sont avantageux. Ainsi, le désir de manger ou d'avoir des plats cuisinés contribuant à notre bonne forme physique sont autant de désirs nécessaires, liés à notre nature humaine qui doit se nourrir pour vivre (et se nourrir correctement). Sont dits non nécessaires ceux dont on pourrait se délivrer, si l'on s'y exerçait dès la jeunesse, et qui ne produisent rien de bon lorsqu'on les a en soi, comme le désir de manger des plats excessivement raffinés. Protarque ne développe pas le contenu de ces plaisirs nécessaires admis dans la vie bonne, mais il est clair qu'il les lie à notre nature humaine dont il faut satisfaire les besoins vitaux et qu'il s'agit de garder en bonne santé.

Ainsi constitué, le mélange de la vie bonne est fait pour la vérité, puisque c'est elle qui fonde le choix des plaisirs, y compris les plaisirs dits nécessaires, ainsi que l'admission de toutes les sciences (mêmes les « fausses » œuvrent pour la vérité dont elles contribuent au rayonnement dans le sensible), c'est elle qui les unit en un tout harmonieux. C'est ainsi qu'il faut comprendre « l'ajout » final fait par Socrate d'un composant nécessaire au mélange : la vérité. « Ce à quoi

887 *Théétète*, 150b–151d.

888 Lorsque l'intelligence, en 63d–64a, dit qu'elle admet également les plaisirs qui résultent de la vertu tout entière, elle désigne encore une variété du plaisir de la connaissance, car la vertu est connaissance du bien chez Platon. Cf. Delcomminette 2006a, p. 555.

889 *Philèbe*, 62e8–10.

890 Les critiques insistent sur ce point. Cf. Taylor 1956, p. 88 ; Crombie 1962, p. 264 ; Van Riel 2000 (= 2000b), p. 132.

891 *République*, VIII, 558d8–559d3. Comme le note S. Delcomminette (2006a, p. 552), les plaisirs nécessaires sont des plaisirs qui résultent de la satisfaction des désirs nécessaires. Les deux sont liés. Cf. *République*, VIII, 558d4–6 ; 561a1–c5 ; IX, 571b3–c1.

nous ne mélangerions pas la vérité, cela ne pourrait jamais vraiment advenir, ni, une fois advenu, être » [892]. Car de même que la métaphore du mélange de substances séparés peut se lire comme l'analyse des différents *aspects* du mélange, puisque les plaisirs et les sciences ne constituent en aucun cas des éléments indépendants les uns des autres, de même l'ajout de ce composant qu'est la vérité peut se lire non pas comme un nouvel élément, mais comme la mise en évidence de ce qui constitue l'aspect essentiel du mélange [893] et lie ensemble, dans la vie bonne, plaisir et science.

Protarque persuadé

Toute la fin du dialogue montre alors combien Protarque paraît avoir été convaincu par la discussion qui vient d'avoir lieu, ce qui fait dire à D. Frede qu'il s'agit d'une véritable « conversion » [894]. Le philosophe, en accord avec Protarque, affirme avoir saisi le Bien sous trois formes : Proportion (ἡ συμμέτρια), Beauté (τὸ κάλλος) et Vérité (ἡ ἀλήθεια), qu'il faut traiter comme une seule unité et tenir pour responsables des qualités du mélange. Car ce sont elles qui rendent le mélange

892 *Philèbe*, 64b2–3 : Ὧι μὴ μείξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ᾽ ἂν γενόμενον εἴη.

893 Cf. l'interprétation de N.I. Boussoulas (1952, p. 149 n.1), reprise plus récemment par S. Delcomminette (2006a, p. 557). Pour d'autres commentateurs, le passage signifie qu'un véritable mélange doit posséder une vérité propre et ne pas se contenter de la vérité de ses composants. Cf. Friedländer 1969, p. 347 : « Actually we must say that truth — although in different degrees-— was already present in the sciences (61E) and that the pleasures, too, were selected according to the principle of truth (62E). Still, it is not enough for human life to partake of the truth by pursuing knowledge and the pleasure of knowledge. Life must itself possess truth in order truly to *be.* It must itself be the truth, or in the truth, as we might say. And perhaps, though this is not explicitly, man can experience true knowledge and true pleasure only in being the truth ». M. Dixsaut (2003, p. 256) voit aussi dans cette vérité un véritable ajout au mélange, même si son interprétation diffère de P. Friedländer : « Cette vérité n'est pas celle, liée aux différents sens de pureté, qui est intégrée aux sciences et aux plaisirs et qui a servi de critère pour les hiérarchiser ; ce n'est pas celle non plus qu'"aime" la dialectique, c'en est une espèce dérivée, dégradée, qui se mêle au devenir pour le faire venir à être, mais qui ne lui confère que l'être des choses en devenir ». D'autres critiques, comme R. Hackforth (1972, p. 132–133), y voient l'introduction d'un doute possible émis par le philosophe sur la possibilité de réalisation d'un tel mélange dans la vie bonne.

894 Frede 1996, p. 213–248. D. Frede insiste sur le fait que Protarque est sans doute un disciple des sophistes (présenté en 19b comme le fils de Callias ; voir aussi 36d), favorable à Gorgias et à la rhétorique (cf. 58a). « If Socrates manages to make a convert of a sophist's disciple this must be regarded as a major achievement » (p. 221). Le philosophe, prodiguant une forme d'enseignement sur Protarque, aurait agi « comme un docteur sur l'âme de Protarque » (p. 246, nous traduisons). Contre cette interprétation, cf. Rowe 1999, p. 9–25. Pour C. Rowe, il ne s'agit pas d'un exercice pédagogique destiné à soigner et purifier l'âme de Protarque, mais plutôt d'une recherche en commun qui doit déterminer le rôle de l'intelligence et du plaisir dans la vie la plus humainement souhaitable. Nous partageons cette interprétation.

bon [895]. La question de savoir lequel, de l'intelligence ou du plaisir, a plus de parenté avec chacune de ces manifestations du Bien, ne soulève chez Protarque aucun doute. C'est la pensée, ce n'est pas le plaisir. Pour le montrer, ce dernier se réfère aux plaisirs les plus vifs pour montrer combien ils sont contraires à ces trois manifestations du Bien : ils sont démesurés, laids et trompeurs. Il s'agit de plaisirs qui n'ont pourtant pas leur place dans la vie bonne, à moins de se révéler nécessaires, ce qui est sans doute le cas des plaisirs érotiques que Protarque donne comme exemples de plaisirs démesurés. Si Protarque se réfère aux plaisirs les plus violents, c'est qu'il regarde les ingrédients possibles du mélange, avant qu'ils n'en deviennent des composants. Or, en ce qui concerne les plaisirs, c'est toujours dans leur illimitation qu'ils apparaissent d'abord (avant d'être limités par l'intelligence), et cette illimitation leur interdit désormais aux yeux de Protarque toute parenté avec le Bien. Néanmoins, les exemples pris par Protarque, tels les plaisirs érotiques dont on voit mal comment ils pourraient être exclus du mélange [896], soulèvent un problème, déjà latent, celui des plaisirs nécessaires admis dans la vie bonne, toujours susceptibles de corrompre le mélange. Sans doute faut il compter sur la force de la tempérance exercée par la pensée, pour les rendre moins violents. Car ils devront n'être que nécessaires, et par conséquent, modérés, aussi inoffensifs que possible. Or, c'est à l'intelligence que la tempérance est due — c'est une forme de détermination. Si Protarque voit à juste titre dans ce rappel de la démesure de certains plaisirs l'impossibilité d'accorder au plaisir toute parenté avec le Bien et ses manifestations, le texte pose néanmoins la question de l'antagonisme possible dans la vie mixte entre certains plaisirs nécessaires et la pensée [897]. La *paideia*, longuement développée dans les *Lois*, devra jouer son rôle.

La compétition qui s'était engagée au début du dialogue trouve en tous cas, avec Socrate et Protarque, une issue consensuelle : la classification des différents composants de la vie bonne est enfin proclamée, classification certes étonnante puisque cinq prix sont distribués, mais obéissant à une hiérarchie dont les termes se sont avérés essentiels dans la réflexion sur les plaisirs bons et les plaisirs mauvais : le premier prix est accordé à la mesure, la juste mesure et la

895 *Philèbe* , 65a.

896 Cf. Dixsaut 2003, p. 257 : « Est-il néanmoins possible d'exclure de la vie les plaisirs érotiques puisqu'ils en sont la source même et la condition de sa perpétuation ? ».

897 Cette question apparaît encore dans les *Lois*, au livre VIII, où l'Athénien, après avoir proclamé la nécessité de canaliser et contrôler la sexualité des citoyens de Magnésie, veut élaborer une loi juste et réalisable pour être écouté en ce domaine. Or, il est amené à fonder ce qu'il appelle une seconde loi, par rapport à une loi idéale, une seconde loi plus susceptible d'être suivie par des hommes qui ne sont que des hommes. Le législateur pour qui tout doit être public, va jusqu'à envisager de fermer les yeux sur certaines pratiques sexuelles adultérines, excessives ou contre-nature, à condition qu'elles restent privées (*Lois*, 841b). Sur ce passage, cf. Jouët-Pastré 2005, p. 7–19.

convenance (μέτρον, μέτριον, καίριον) ; le deuxième, à la beauté et la proportion (τὸ σύμμετρον καὶ κάλον), auxquelles s'ajoutent la complétude et la suffisance (τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν) ; le troisième, à l'intelligence et la pensée (νοῦν καὶ φρόνησιν) ; le quatrième, aux autres branches de la connaissance, la compétence technique et le jugement droit ; le cinquième, aux plaisirs purs de l'âme [898]. Cette échelle de biens permet de sortir de la façon dont le conflit entre plaisir et intelligence avait été posé au début du dialogue : si les deux éléments n'avaient été définis que l'un par rapport à l'autre, dans un rapport de plus et de moins, l'un l'emportant sur l'autre parce qu'étant considéré comme meilleur que l'autre, nous ne serions pas sortis du relativisme moral qui empêche de considérer qu'une chose est bonne en soi, et qui nous conduit à dire simplement qu'une action peut être dite meilleure qu'une autre. Le plaisir et l'intelligence sont donc désormais pensés comme des parties d'une vie désormais considérée comme achevée. La vie bonne forme un tout, et cette échelle doit être comprise comme la présentation de ses différents aspects. En établissement ce classement, Socrate établit ainsi une juste *symmetria* entre les différents biens et permet à chacun d'avoir une place déterminée dans le tout harmonieux qu'est la vie bonne. Cette échelle montre que la vie bonne n'a pas besoin de faire appel à un idéal régulateur qui lui soit extérieur pour se réaliser : elle est à elle-même sa propre règle. Elle est proprement autarcique, à l'image de l'univers que Socrate a décrit plus tôt dans le dialogue. Elle correspond à la vie harmonieuse et ordonnée décrite par Socrate dans le *Gorgias*.

Cette échelle a une fonction aussi bien dialectique que pratique car elle établit les conditions d'une *technè* de la vie bonne. Protarque le comprend et approuve l'échelle des biens que lui propose le philosophe. Il est maintenant gagné à sa cause. Pourtant, il n'est peut-être pas complètement convaincu. Lorsque Socrate propose de classer les plaisirs purs après l'intelligence et les autres connaissances, il approuve, mais par un simple « Apparemment » [899]. D'ailleurs, il ne veut pas quitter Socrate avant qu'une « petite chose », qui n'a pas encore été traitée d'après lui, soit examinée. Il ne précise pas ce qu'elle est [900]. La fin du dialogue reste donc ouverte, ce qui est toujours le cas chez Platon. Protarque a

---

898 Sur ce classement, voir le bel article de Harte 1999, p. 385–402.

899 *Philèbe*, 67a16 : Ἔοικεν.

900 Cf. 60e6–7, 66d9–10. Pour les différentes suppositions à ce sujet, voir par exemple Robin 1950, p. 359–360, Frede 1993, p. lxvi-lxvii ou Migliori, 1993, p. 455–456. S. Delcomminette 2006a, p. 627, nous exhorte à laisser de côté ces suppositions : Socrate ne répond pas à l'ultime requête de Protarque car « la seule réponse possible serait de recommencer la recherche depuis le début. Ne cherchons pas à nous demander ce que Protarque a en vue en faisant cette demande. Laissons au contraire la fin tout aussi indéterminée que son début, et admirons, une fois encore l'extraordinaire puissance dialectique qui a réussi à produire un dialogue aussi parfaitement organisé sur fond de cette indétermination latente ».

avancé dans la voie de la vérité, il n'en est pas pour autant devenu philosophe. Mais ce qui retient notre attention de lecteurs, c'est que Socrate souligne que si Protarque peut être persuadé de la victoire de la vie bonne, la multitude, elle, risque bien de ne pas se soucier d'une telle vie.

La résistance de la foule

Socrate remarque en effet que, loin de le placer en cinquième position, la foule classe le plaisir en tête. Pour elle, comme pour Philèbe, les amours des animaux parlent, et parlent contre l'intelligence en faisant parler le plaisir. Comme Calliclès le disait, les faits parlent d'eux-mêmes, il suffit, pour voir les choses telles qu'elles sont, de tourner ses yeux vers la nature au lieu de se réfugier dans le *logos*. La foule prend pour témoins les bœufs, les chevaux ainsi que les bêtes sauvages dans leur chasse au plaisir. Ils montrent que le plaisir le seul élément de la vie bonne. Les animaux sont donc « des témoins plus forts que les amours nourries aux intuitions rationnelles de la muse philosophique » [901]. Face à la nature, quels témoins peuvent convoquer les amours du philosophe ? Ce dernier a beau savoir que l'ordre et l'harmonie règne dans le cosmos, ce que voit la foule c'est une autre nature. Dans le *Gorgias*, Socrate avait opposé ses amours de philosophe à ceux de Calliclès. Il n'avait pas réussi à persuader Calliclès de la supériorité de ses amours. Calliclès lui avait rappelé quelle était la vraie musique, non pas la musique de la philosophie, mais celle de la vie et de ses plaisirs. De quel poids sont les amours du philosophe pour la foule ? C'est ce que le philosophe rappelle ici à la fin du dialogue. Il le sait, ils risquent bien de n'avoir absolument aucun poids, ni pour la foule, ni pour Philèbe. Le philosophe a peut-être fait comprendre à Protarque la nécessité d'une juste mesure du plaisir et de l'intelligence pour vivre la vie la plus humainement souhaitable, il rappelle que son *logos* n'est pour la foule ou pour Philèbe précisément qu'un *logos*, sans rapport avec la vraie vie. Pendant toute la discussion, Philèbe était là et son silence, voire ses rares interventions, ont fait entendre sa constante résistance. La fin du dialogue revient ainsi sur la question cruciale de la résistance au discours et à la vie philosophique.

En définitive, Platon montre que la classification proposée par Socrate pour fonder la vie bonne *reste celle du philosophe*. Il sait que Protarque et lui sont restés « aux portes du Bien (ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις) » [902], puisque, dans la vie humaine, il ne peut y avoir que des manifestations du Bien. D'autres biens

901 *Philèbe*, 67b, cité *supra* p. 150.

902 *Philèbe*, 64c. Le Bien se dérobe à nous, car nous cherchons à le capturer à partir de la vie qu'il rend bonne, c'est-à-dire à partir de ses effets en elle. Sur l'interprétation de ce passage, cf. El Murr 2010, p. 375–386. Voir aussi Van Riel 1999 (= 1999a), p. 253–267 ; de La Taille 1999b, p. 365–383.

peuvent lui être préférés. Le plaisir sans limite continue de briller. Et son pouvoir de persuasion.

Conclusion

Dans le *Protagoras*, Socrate analyse un hédonisme qui s'ignore, celui de tout un chacun, sans cesse à la poursuite des plaisirs les plus grands. Dans le *Gorgias*, le philosophe tente de mettre en question non pas un hédonisme qui s'ignore et dont il met au jour les ressorts, mais un hédonisme affiché, conséquence d'une volonté de toute puissance, et qui se revendique comme tel. La mise à l'épreuve échoue car Calliclès refuse jusqu'au bout le *logos* du philosophe. Dans le *Philèbe*, Socrate a aussi affaire à un hédoniste radical en la personne de Philèbe. Mais le dialogue permet enfin une mise à l'épreuve de cet hédonisme, précisément parce que le personnage ne discute pas, mais donne la parole à Protarque. Avec Protarque, la thèse hédoniste entre dans le champ possible de l'examen philosophique.

La diversité de ces contextes dialogiques nourrit la réflexion du philosophe sur le lien entre *logos* et plaisir, chaque dialogue permettant de mettre en lumière un élément essentiel de la pensée platonicienne :

1 – Le philosophe montre que l'usage du *logos* est inhérent à la notion même de plaisir. Il est nécessaire non seulement au bonheur dont parle le philosophe, mais aussi au plaisir dont parle l'hédoniste.

Socrate s'attache à révéler ce lien fondamental entre *logos* et plaisir, alors même que l'on oppose souvent les deux. Il le fait dans le *Protagoras*, où il met à l'épreuve du *logos* la *doxa* de la foule. Il fait apparaître que l'opinion distingue entre le bon et l'agréable ; qu'elle pense que le savoir n'a pas assez de puissance pour déclencher une action ; qu'elle conçoit le plaisir comme une force irrationnelle, capable de l'emporter sur la raison et de nous faire agir par pure impulsivité. C'est ce qu'elle donne à entendre lorsqu'elle se dit vaincue par le plaisir.

Or le dialogue fictif du philosophe avec la foule permet de découvrir que le ressort de chacune de nos actions est en réalité un ressort fondamentalement hédoniste ; que nous identifions le plaisir au bien et la douleur au mal, que nous poursuivons l'un et fuyons l'autre dans tout ce que nous faisons ; que nous sommes toujours en train de calculer pour obtenir le plus de plaisir. Socrate émancipe ainsi le plaisir de son statut d'influence immédiate, échappant aux prises de la réflexion. Il en fait une valeur que la multitude privilégie toujours dans ses choix et qu'elle cherche à réaliser à travers des évaluations complexes et rationnelles. Il s'agit toujours de peser chaque peine et chaque plaisir à son juste

 | DOI 10.1163/9789004365599_006

poids dans le tout de notre action. *Logos* et plaisir sont intrinsèquement liés. Mais nous nous trompons souvent dans notre pesée des plaisirs et des peines, ce qui nous fait dire, à en juger par les conséquences négatives de nos choix, que nous sommes victimes du plaisir. En réalité, nous usons de notre *logos* (calcul) pour atteindre le plaisir le plus grand, mais nous en faisons un mauvais usage. Socrate montre donc que l'on a affaire à une défaillance du *logos* en relation avec lui-même, et non d'une victoire du plaisir sur la raison.

Cette réflexion permet de révéler le lien étroit entre raison et plaisir. C'est en usant de ma raison que je recherche le plaisir. Le *logos* est toujours présent, si bien que « se laisser vaincre par soi-même n'est rien d'autre qu'ignorance et se dominer n'est rien d'autre que savoir » [903]. La réflexion menée par le philosophe permet de comprendre que lorsqu'on pense que notre raison a été vaincue par le plaisir, ce que l'on appelle raison, *c'est la raison en état d'ignorance.* Si donc le philosophe affirme dans le *Protagoras* qu'il est impossible que les plaisirs l'emportent sur la raison, qu'il n'y a pas de conflit possible entre ces deux éléments, c'est parce que, lorsque l'on fait un mauvais choix, *le savoir n'est pas là*. Le plaisir ne peut l'emporter sur la raison précisément parce que celle-ci fait alors défaut.

Le *Protagoras* ne s'oppose donc pas aux dialogues platoniciens plus tardifs sur la question de l'*akrasia.* Socrate développe dans la *République* tous les conflits possibles que l'âme porte en son sein, et l'on y voit les plaisirs dominer l'élément rationnel. De même dans les *Lois*, l'homme peut se laisser guider par l'intempérance et la démesure, et son *logos* est bien faible pour y résister. Mais Platon réinterprète jusque dans les *Lois* l'*akrasia* en termes d'*amathia* par le biais de l'opinion si contraire au savoir. Ainsi du *Protagoras* aux *Lois*, le philosophe prend en compte la puissance du plaisir et fait de l'ignorance —de la raison en état d'ignorance— la cause du mal.

Face à ce mauvais usage de la raison, le philosophe établit un nécessaire savoir des plaisirs. Il réfléchit à un art de la mesure, une *metretikè* qui permettrait d'évaluer les plaisirs et les peines selon leur grandeur véritable, tels qu'ils sont, loin des apparences trompeuses. La métrétique du *Protagoras* est philosophique. Présentée comme une *technè* et une *épistèmè*, elle repose sur un savoir, et ce savoir implique des considérations intelligentes. Que le *logos* (la raison) devienne principe de la mesure est une réponse de Socrate à Protagoras qui s'en tient uniquement à l'expérience sensible des choses. Face à lui, le philosophe réhabilite l'art du calcul. La métrétique est l'art du juste *logos*, et la faculté qui se rapporte au calcul est toujours ce qu'il y a de meilleur en l'homme, comme le rappelle Socrate au livre X de la *République* (603a).

Le *Protagoras* fait de la *technè* des plaisirs l'instrument du bonheur humain. De fait, dans la pensée platonicienne, le modèle métrétique et technique est

903 *Protagoras*, 358c.

essentiel pour penser l'éthique. C'est lui qui permet d'éclairer l'étonnant texte du livre IX de la *République*, où Socrate calcule avec précision le degré de bonheur du sage par rapport au tyran [904]. Après nombre de savants calculs, « on trouvera, une fois la multiplication accomplie, qu'il vit 729 fois plus agréablement que lui, et le tyran plus misérablement dans ce même intervalle ». Socrate affirme que « c'est à la fois un chiffre vrai, et qui convient à leur vie (…) pour autant que leur conviennent jours, nuits, mois et années » [905]. Et Glaucon d'acquiescer à cette juste opération : « Mais de fait, dit-il, ils leur conviennent » [906].

Ainsi, dans le *Protagoras*, le philosophe pose la nécessité d'un art de la mesure des plaisirs qui montre que l'usage du *logos* est inhérent à tout plaisir. Cette métrétique sert de modèle à l'éthique platonicienne. Mais si c'est l'art du philosophe, l'hédoniste aussi peut en faire usage car pour lui aussi il s'agit de calculer au mieux les plaisirs susceptibles d'apporter le bonheur le plus grand.

2 – Mais le *logos* est lié au plaisir aussi dans un second sens : le plaisir a besoin de l'intelligence qui le constitue en tant que plaisir. Il doit nécessairement être pensé car seule la pensée du plaisir permet d'établir une vérité et une fausseté des plaisirs. C'est ce Platon met en lumière dans le *Philèbe.*

Socrate réfléchit avec Protarque à la constitution d'une vie bonne, une vie mixte, faite d'un mélange de plaisir et d'intelligence. Or il apparaît nécessaire de définir le plaisir grâce au dialogue philosophique. Il faut conduire Protarque à sortir de la tautologie qui consiste à dire qu'un plaisir en tant que plaisir est un plaisir. Cette tautologie se fonde sur le sentiment d'immédiateté du plaisir. Il faut donc passer de l'unité nominale du plaisir à sa multiplicité afin d'établir une gamme de plaisirs qui doit permettre de les faire sortir de leur indétermination et de les distinguer. Le philosophe, par son travail de dialecticien, rend ainsi possible la mise à l'épreuve de l'hédonisme.

Socrate mène donc avec Protarque une réflexion sur l'un et le multiple, à laquelle il joint une réflexion sur la limite et l'illimité. Ce détour méthodologique s'inscrit dans la stratégie du philosophe pour penser l'hédonisme. Faire admettre à Protarque le caractère multiple et illimité du plaisir, ainsi que le principe d'une division des plaisirs en espèces distinctes, c'est faire du plaisir un objet de *logos*.

Il s'agit alors de voir que le plaisir ne peut être identifié au bien, comme le fait Protarque, car, à l'inverse du bien il ne se suffit pas à lui-même. En plongeant mentalement Protarque dans une vie de pur plaisir, le philosophe lui fait comprendre qu'elle ne peut être une vie humainement souhaitable. Il faut donc déterminer l'ingrédient responsable de la bonté dans la vie mixte. L'intelligence

---

904 *République*, 587c–588b.

905 *République*, 588a : καὶ ἀληθῆ καὶ προσήκοντά γε (…) βίοις ἀριθμόν, εἴπερ αὐτοῖς προσήκουσιν ἡμέραι καὶ νύκτες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοί.

906 *République, ibid.* : Αλλὰ μὴν, ἔφη, προσήκουσιν.

apparaît comme cause et ingrédient de la vie bonne. Pour entrer dans la vie bonne, le plaisir doit lui être subordonné.

Socrate examine la structure de l'univers et voit dans l'intelligence une puissance structurante et déterminante qui ordonne l'âme. De même, dans la vie mixte, le bon mélange implique l'action déterminante de l'intelligence sur le plaisir parce que le plaisir est illimité et l'intelligence une puissance déterminante. L'intelligence détermine donc le plaisir, elle le structure, elle lui donne forme et lui permet d'entrer dans la vie la plus humainement souhaitable. L'intelligence, avec la mesure et la vérité, constitue ainsi le critère pour distinguer entre les plaisirs bons et les plaisirs mauvais. Le travail du philosophe et de l'hédoniste consiste alors à examiner les différents mélanges entre plaisir et intelligence, jusqu'à atteindre les espèces de plaisirs où l'intelligence détermine pleinement cet illimité auquel elle s'applique.

Si, comme l'hédoniste lui-même l'affirme, le plaisir est à rechercher et la douleur à fuir, seuls les plaisirs purs doivent être poursuivis. Et si les plaisirs purs sont en même temps les plus vrais, il faut reconnaître que la vérité est une *valeur*, responsable de la bonté des plaisirs qu'il recherche. Le passage des plaisirs purs aux plaisirs vrais permet de dépasser l'hédonisme par lui-même. Pour qui recherche le plaisir, seul le plaisir vrai est désirable.

Ainsi il apparaît que dans la vie bonne plaisir et intelligence se mêlent en un tout harmonieux. L'intelligence révèle la nature propre du plaisir lorsqu'elle agit sur lui, tandis que le plaisir sans intelligence aboutit à sa propre négation.

3 – Or, Platon montre qu'un hédoniste intransigeant ou rigoureux peut réfuter le *logos*, soit dans le premier sens que nous avons dégagé, soit dans le second. C'est ce qu'il montre dans le *Gorgias* à travers la figure de Calliclès, mais aussi dans le *Philèbe*, avec le personnage de Philèbe.

Le refus de l'hédoniste de lier le plaisir au *logos* du philosophe est à entendre d'abord comme l'affirmation que le plaisir n'a rien à voir avec la raison qui distingue entre les plaisirs en les subordonnant au bien. Le plaisir est de l'ordre de la jouissance absolue, il est de l'ordre de l'illimité, il ne connaît que la démesure, et n'a pas besoin du discours du philosophe pour le mettre en question. Cette conception du plaisir sans raison pour le limiter et le délimiter, l'hédoniste la fonde sur l'observation de la nature qui ne connaît qu'illimitation et anomie. Calliclès oppose de façon radicale *phusis* et *nomos*, faisant de la *phusis* l'expression de la vérité des choses. La vérité, c'est dans la nature qu'il faut la trouver, c'est elle qui la dicte. Elle est du côté du désir anarchique. A l'inverse, la loi est l'expression de l'introduction illégitime d'une limite là où elle ne devrait pas avoir place. Le discours du philosophe qui rend compte de la nécessité, par le dialogue, de limiter et d'ordonner les plaisirs au bien, ne peut prétendre définir

le bonheur humain. Calliclès refuse donc au philosophe toute capacité à penser le bonheur humain.

Et c'est précisément parce qu'il a toujours la possibilité de refuser le *logos* du philosophe qu'en dernière analyse, l'hédoniste ne peut être pleinement vaincu par Socrate. C'est ce que Platon montre en faisant de Calliclès l'homme qui met en question le discours du philosophe et refuse de s'y soumettre. Pour Calliclès, les arguments dont use le philosophe sont de l'ordre de la logique et sont utilisés pour le piéger. Ils sont en dehors de la vie. Ils sont l'expression d'une méconnaissance de l'homme, de ses désirs, de ses plaisirs ; de la vraie vie, celle qui confère pouvoir, richesse et réputation. Le discours philosophique est vain et souvent pervers : en témoigne l'exemple du plaisir du *kinaidos* que Socrate convoque pour prouver à Calliclès que tous les plaisirs ne sont pas à mettre au même rang. Or l'hédoniste qui connaît la nature des choses, lui qui regarde ce qui se passe autour de lui, sait que la vérité est antérieure au discours philosophique incapable d'en rendre compte. Distinguer entre les plaisirs, comme il le fait en 499e, ce n'est pas comme le croit Socrate faire entrer du *logos* (de la raison) dans les plaisirs. C'est la vie qui distingue d'elle-même les bons plaisirs, dignes d'un homme : la nature fait fi du *logos* du philosophe.

Le philosophe lui-même est forcé d'admettre qu'il a en face de lui un homme qui ne se soumet pas aux règles du dialogue. Le philosophe ne peut pleinement mettre en question l'hédonisme de qui refuse la validité de la démarche philosophique, et oppose sa conception de la vie à la pensée philosophique. Certes, au cours de la discussion, Calliclès fait des concessions à Socrate ; certes, l'incohérence de sa conception hédoniste est mise au jour : Calliclès furieux ainsi que le public et le lecteur amusés s'en rendent compte. Pour autant, Socrate n'a pas prise sur le désir de Calliclès qui reste jusqu'au bout un désir de toute puissance. Calliclès résiste au dialogue qui n'est qu'une affaire d'arguments et son silence final est l'aboutissement naturel de cette résistance. Il désengage totalement sa personne. Le philosophe pressent que le mythe eschatologique qu'il finit par lui narrer ne sera à ses yeux qu'un conte de bonne femme.

L'hédoniste Philèbe commence par désengager sa personne. Mais il va plus loin que le noble Calliclès. Il ne se donne pas la peine de faire la leçon au philosophe. Son hédonisme ne prend pas la forme d'une théorie, car il a compris que la plus belle façon de défendre sa vie, c'est de la vivre pleinement. Réfléchir sur l'un et le multiple, la limite et l'illimité, chercher une puissance qui ordonne l'univers et le structure, c'est être dans le discours philosophique. Mais pour Philèbe, le *logos* du philosophe ne parle que de lui-même, sans se référer aux choses telles qu'elles sont. Il détourne de la vérité.

Le silence de Philèbe qui couvre tout le dialogue est là pour nous rappeler qu'il est toujours possible de dire non au *logos* du philosophe.

C'est par son art de la mise en scène que Platon montre combien l'hédoniste peut résister au discours du philosophe. Il le fait alors par des procédés infra-conceptuels, donnant à voir deux rencontres qui n'ont pas lieu : la première qui échoue après une longue tentative de la part de Socrate pour qu'elle se fasse (dans le *Gorgias*) ; la seconde qui, dès le début ne se fait pas, et dont l'absence se fait sentir pendant toute la discussion (dans le *Philèbe*). Platon est un homme de théâtre et c'est par le dialogue — ou le non dialogue — entre les personnages que la nature du lien entre *logos* philosophique et plaisir se donne à voir : un lien nécessaire, mais qui reste bien difficile à faire reconnaître à l'interlocuteur. Avec Platon, le philosophe se bat pour persuader le non philosophe de la vérité de son discours. Il doit réfuter la position du non philosophe, mais il doit aussi parler à son désir. Le philosophe et le non philosophe doivent partager les mêmes amours.

Il appartient dès lors au philosophe de rendre les hommes amoureux des mêmes objets, afin de vaincre leur résistance au discours philosophique, condition nécessaire pour fonder une éthique universalisable. Nos trois textes éclairent ainsi la réflexion philosophique sur l'orientation du désir. La « technique » érotique de Diotime dans le *Banquet* s'avère dès lors fondamentale pour le philosophe platonicien. Elle peut être comprise comme une méthode raisonnée de réorientation du désir. Car la beauté sensible est ce qui est le mieux à même d'attirer le désir de chacun jusqu'à l'orienter vers le Beau en soi. L'initiation érotique permet de s'élever d'un beau corps à la pluralité des beaux corps, puis aux belles âmes, puis aux belles actions et aux belles lois, puis aux belles sciences pour parvenir à l'océan du beau et enfin à la science unique dont il est l'objet. Elle permet de passer d'une unité apparente, le beau sensible, à une unité véritable, le beau intelligible. Alcibiade laisse entendre la force de la beauté sur l'orientation de son désir, lui qui est séduit par la beauté intérieure de Socrate-Silène. Quand il est en présence à Socrate, il est troublé, il ne s'appartient plus, son cœur se met à battre à tout rompre, et les paroles du philosophe lui tirent des larmes. Socrate est le seul être humain devant lequel il éprouve de la honte à ne pas se soucier de son âme comme il le devrait [907]. Alcibiade en est éperdument amoureux. Et pourtant, dans le *Banquet*, la question de la résistance au philosophe et à son *logos* est toujours là. Alcibiade fait tout pour ne pas écouter Socrate : il se bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, il s'éloigne, il fuit, il ne veut pas vieillir à ses côtés. Platon connaît la voie qu'a préférée le jeune homme.

Jusqu'au bout, la question du désir et de son orientation reste essentielle pour Platon. Dans les *Lois*, elle occupe encore une place centrale : l'éducation est d'abord conçue comme éducation des désirs et des plaisirs en accord avec ce que la raison ou la loi jugent juste. Il faut faire en sorte que les enfants aiment

907 *Banquet*, 215d–216c.

d'un amour commun ce qui doit être aimé et détestent d'une haine commune ce qui est haïssable. L'éducation commence dès la plus tendre enfance [908], au moment où l'âme est encore malléable, et se poursuit tout au long de la vie :

> Si plaisir, affection, peine et haine naissent comme il faut dans l'âme avant que les enfants aient pu en saisir la raison, et si ces sentiments s'accordent avec la raison pour dire qu'ils ont été formés par les habitudes qui conviennent, cet accord constitue la vertu dans sa totalité. Mais la partie de la vertu qui concerne la formation au bon usage des plaisirs et des peines et qui fait que, depuis le début jusqu'à la fin, on prend en haine ce qu'il faut prendre en haine, et qu'on chérit ce qu'il faut chérir, cette partie, si, après l'avoir isolée par la raison tu la nommais « éducation », tu lui donnerais, à mon avis, une juste dénomination. [909]

L'accord des désirs et des plaisirs avec la raison peut se faire ainsi sans violence. Il peut se faire sans résistance. Le philosophe donne à penser la possibilité d'une éthique universalisable.

908 Éduquer dès l'enfance est essentiel. Cf. *Lois* 765e–766a. Sur ce passage, cf. Laurent 2002, p. 18–19.

909 *Lois*, 653b–c : ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη'σθ'ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή, τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς ὥστε μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν, τοῦτ'αὐτὸ ἀποτεμὼν τῷ λόγῳ καὶ παιδείαν προσαγορεύων, κατά γε τὴν ἐμὴν ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις.
Sur cette conception de l'éducation dans les *Lois*, cf. Mouze 2005, p. 119–124 ; Russel 2005, p. 221–229 ; Jouët-Pastré 2006, p. 57–82.

Index des passages cités

Index des notions

Bibliographie

1 Textes de Platon : éditions, traductions

1.1 Éditions du texte grec

Platon, *Platonis opera*, 5 tomes, texte grec établi par A. E. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan (t. I., 1995) et par I. Burnet (t. II-V, 1901–1907), avec une nouvelle édition dans un volume hors tomaison pour *Platonis Respublica*, texte établi par S. R. Slings (2003), Oxford University Press.

——, *Œuvres complètes*, 14 tomes (dont un lexique), texte grec établi et traduit en français par Louis Bodin, Émile Chambry, Alfred Croiset, Maurice Croiset, Auguste Diès, Jean Laborderie, Louis Méridier, Claudio Moreschini, Édouard des Places, André Rivaud, Joseph Souilhé et Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1920–1999.

1.2 Traductions des œuvres complètes

Platon, *Œuvres complètes*, 2 tomes, traduction française par Léon Robin et par Joseph Moreau pour *Parménide* et *Timée*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950.

Voir aussi ci-dessus les traductions de la Collection des Universités de France aux éditions Les Belles Lettres.

1.3 Traductions par œuvre (avec ou sans commentaire)

Gorgias

Adorno, F., Gorgias. *traduzione*, Piccola biblioteca filosofia, Laterza 39, Bari, 1968.

Canto Sperber, M., Gorgias. *traduction et commentaire*, GF Flammarion, 1987.

Croiset, A. (avec la collaboration de L. Bodin), *Gorgias, Ménon*, dans *Platon. Œuvres complètes*, t. III, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1923, 2008[19].

Dodds, E.R., Plato : Gorgias. *A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

Irwin, T., Gorgias. *Introduction, traduction et notes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1979.

Jowett, B., *Gorgias*, in *The Dialogues of Plato*, vol. II, 1871[1], 1953[4] (radically revised).

Marchand, S. et Ponchon, P., Gorgias *de Platon suivi de* L'Éloge d'Hélène *de Gorgias*, traduction, introduction et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Reale, G., Gorgias. *Il Pensiero, introduction, traduction et commentaire*, Brescia, La scuola, 1966.

Thompson, W. H., *The* Gorgias *of Plato*, New York, Arno Press, 1871[1], 1973.

Philèbe

Bernadete, S., *The Tragedy and Comedy of Life. Plato's* Philebus, Translated and with Commentary, Chicago-Londres, 1993.

Boeri, M., Platón, Filebo. *Introducción, traducción y notas*, Editorial Losada, 2012.

Bury, R.G., *The* Philebus *of Plato*, edited with Introduction, Notes ans Appendices, Cambridge, Cambridge University Press, 1897.

Diès, A., *Philèbe*, dans *Platon, Œuvres complètes*, vol. IX, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1941[1], 1993.

Durán, M.A., Platón, *Filebo*, dans *Platón, Diálogos VI.* Filebo-Timeo-Critias, trad. esp. de M.A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1997 (reimpr.).

Fowler, H.N., *Philebus*, edition and translation, The Loeb Classical Library, 1925.

Frede, D., *Plato.* Philebus*, Translated with Introduction and Notes*, Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Compagny, 1993.

——, *Platon.* Philebus, in J.M.Cooper, D.S. Hutchinson, *Plato, Complete Works*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1997.

——, *Platon :* Philebos. *Übersetzung und Kommentar* (*Platon*. Werke, III 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.

Gosling, J.C.B., *Plato.* Philebus, Translated with Notes and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Hackforth, R., *Plato's Examination of Pleasure, A translation of the* Philebus, with introduction and commentary, Cambridge University Press, 1945[1], 1958[2], 2011.

Jowett, M.A., *The Dialogues of Plato, Translated into English with Analysis and Introduction in five volumes*, London, Macmillan, 1992 (vol. IV)

de La Taille, A., *Platon :* Philèbe (*31b–44a*)*, Traduction, notes et commentaire*, Paris, Ellipses, 1999.

Mazzarelli, C., *Platone.* Filebo, dans G. Reale, *Platone, Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1991.

Pradeau, J.-F., *Platon.* Philèbe, traduction et présentation, Paris, GF Flammarion, 2002 (= **2002a**).

Taylor, A.E., *Plato.* Philebus *and* Epinomis*, Translation and Introduction*, London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto and New York, Thomas Nelson and Sons LTD, 1956.

Protagoras

Barlett, R.C., *Plato.* Protagoras *and* Meno, translated with notes and interpretive essays, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004.

Demont, P. et Trédé, M., *Platon.* Protagoras, Traduction nouvelle, Introduction et Commentaires et Notes, Le Livre de Poche, 1993.

Divenosa, M., *Platon.* Protagoras, Introduccion, traduccion y notas, Buenos Aires, Mosada, 2006.

Guthrie, W.K.C., *Plato.* Protagoras *and* Meno, Harmondsworth, Middlesex, England, The Penguin Classics, 1956.

Ildefonse, F., *Platon.* Protagoras, Paris, GF Flammarion, 1997.

Jowett, B., *Plato's* Protagoras, traduction de B. Jowett revue par Martin Oswald, G. Vlastos (ed.), New-York, The Library of Liberal Arts, 1956.

Reale, G., *Platone.* Protagora, Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale, Appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano, 2001.

Taylor, C.C.W., *Plato.* Protagoras, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Autres dialogues

Nous citons des éditions et traductions non mentionnées en 1.1 et 1.2.

Banquet

Brisson, L., *Platon.* Banquet, Paris, GF Flammarion, 2007.

Rosen, S., *Plato's* Symposium, New Haven-Londres, 1968.

Hippias mineur, Hippias majeur

Balaudé, J.-F., *Platon.* Hippias mineur, Hippias majeur, Le Livre de Poche, 2004.

Fronterotta, F. et Pradeau, J.-F, *Platon.* Hippias mineur, Hippias majeur, GF Flammarion, 2005.

Lachès, Euthyphron

Dorion, L.-A., *Platon.* Lachès, Euthyphron, GF Flammarion, 1997.

Lois

Brisson, L. et Pradeau, J.-F., *Platon.* Les Lois, 2 vol. (Livres I à VI, Livres VII à XII), Paris, GF Flammarion, 2006.

Lisi, F., *Platon.* Leyes, in *Dialogos*, tomos VIII y IX, Madrid, 1999.

Saunders, T.J., The Laws*, Translated with an Introduction*, Harmondsworth, Pinguin Books, 1970.

Schöpsdau, K., *Platon.* Nomoi (Gesetze), Buch I - III, Göttingen, 1994.

Ménon

Canto-Sperber, M., Ménon*, traduction et commentaire*, GF Flammarion, 19911, 1993.

Sharples, W., *Plato's* Meno, Aris & Phillips Ltd, Teddington House, Warminster, Wiltshire, England, 1985.

Parménide

Brisson, L., *Parménide, traduction et commentaire*, GF Flammarion, 1994.

Phédon

Dixsaut, M., Phédon*, traduction et commentaire*, GF Flammarion, 1991.

Hackforth, R., *Plato's* Phaedo, The Library of Liberal Arts, New york, 1952[1], Cambridge University Press.

Trabattoni, F., *Platone.* Fedone, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi Classici, 2011.

Valgimigli, M. et Centrone, B., *Platone.* Fedone, Roma-Bari, 2000.

Phèdre

Brisson, L., Phèdre*, traduction et commentaire*, GF Flammarion, 1989[1], 1995.

Mouze, L., *Platon.* Phèdre*, introduction, traduction et notes*, Le Livre de Poche, 2007.

Rowe, C. J., *Plato :* Phaedrus*, Translation and Commentary*, Aris & Phillips LTD, Warminster, England, 1986[1], 2000[2].

Politique

Brisson, L. et Pradeau, J.-F., *Le Politique*, GF Flammarion, 2003.

République

Adam, J., *The* Republic *of Plato*, 2 vol., Cambridge, 1905–1907, 1965[2].

Dixsaut, M., République *VI et VII, traduction et commentaire de Platon*, Bordas, Paris, 1980.

Pachet, P., *La République*, Gallimard Folio-essais, 1993.

Théétète

Narcy, M., Théétète*, traduction et commentaire*, GF Flammarion, 1994[1], 1995[2].

Timée

Brisson, L., Timée, Critias*, traduction et commentaire*, GF Flammarion, 1992.

Cornford, F. M., *Plato's cosmology, The* Timaeus *of Plato, Translated with a Running Commentary*, Routledge, 2001 (1937[1]).

2 Autres auteurs antiques

Aristote, *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, W.D. Ross, (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1964, Repr. 1968.

——, Éthique à Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire* René Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif (éds.), 2e éd., 2 t., 4 vol., Louvain-la-Neuve-Paris, Peeters, Nauwelaerts, 1970[1], 2002.

——, *Aristotle.* Nicomachean Ethics*, Translation* (*with Historical Introduction*) by C. Rowe, Philosophical Introduction and Commentary by S. Broadie, Oxford, 2002.

——, *Œuvres complètes* Flammarion, 2014.

Damascius, *Lectures on the* Philebus*, Wrongly Attributed to Olympiodorus*, L. G. Westerink ed., Amsterdam, North-Holland publishing company, 1959.

Diogène Laërce,, *Vitae Philosophorum*, Miroslav Marcovich (éd.), Stuttgart, Leipzig, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, 1999.

——, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Librairie Générale Française, 2e éd. revue et corrigée, 1999.

Eubule, *The Fragments*, R.L. Hunter (éd.), Cambridge University Press, 1983.

Ficin, Marsile, *The* Philebus *commentary. A Critical Edition and Translation*, texte et trad. an. par Michael J. B. Allen, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1975, rééd. 2000 (= 2000).

Euripide, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 5.1 *Euripides*, Richard Kannicht (ed.), Pars Prior, Vol. 5.2 Pars Posterior, Göttingen, 2004.

Héraclite,, *Fragments*. ed. H. Diels et W. Kranz, Weidmann, Zürich, 1952, édition revue, nombreux titages ultérieurs.

——, *Heraclitus'* Fragments*, A Text and Translation with a commentary by T. M. Robinson*, University of Toronto Press, 1987.

——, *Fragments, Citations et témoignages d'Héraclite*, présentation et traduction par J. -F. Pradeau, Paris, G.-F., 2002 (= 2002**b**).

Olympiodore, *Commentary on Plato's* Gorgias, trans. Robin Jackson, Kimon Lycos, and Harold Tarrant, Boston, Brill, 1998.

Les Présocratiques, traduction par P. Demont, M. Poirier et D. Delattre (d'après la classification de D.K.), La Pléiade, Gallimard, Paris, 1989.

Les Présocratiques, Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, Weidmann, Zürich, 1952[6] (éd. revue, nombreuses éditions ultérieures).
Proclus, *Sur le* Premier Alcibiade *de Platon*, tome II, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, coll. Les Belles Lettres.
Xénophon„ *Mémorables*, t. II, texte établi par Michèle Blandini et traduit et annoté par Louis-André Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

3 Études critiques sur Platon

Annas, J., « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, 27, 1982, p. 119–143.
——, *Introduction à la* République *de Platon*, Paris, PUF, 1994.
——, *Platonic Ethics : Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
Assoun, P.-L., « La rhétorique de la jouissance. Enjeux inconscients du différend Socrate/Calliclès », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 74–83.
Ayache, L., « Le fonds médical du *Philèbe* », dans *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 2. Contextes*, Paris, Vrin, 1999, p. 35–60.
Babut, D., « Anaxagore jugé par Socrate et Platon », *Revue des Études Grecques* 91, 1978, p. 44–76.
——, « *ΟΥΤΟΣΙ ΑΝΗΡ ΟΥ ΠΑΥΣΕΤΑΙ ΦΛΥΑΡΩΝ* : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Revue des Études Grecques*, 105, 1992, p. 59–110.
Balansard, A., *Technè dans les dialogues de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001.
Balaudé, J.F., « La philosophie comme mise à l'épreuve. Les mutations de l'*elenchos* de Socrate à Platon », dans *Platon et l'objet de la science*, textes réunis et présentés par P.-M. Morel, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, p. 17–38.
——, « Comment savoir avec Socrate ? Vérité et plaisir d'après le *Protagoras* », Gilbert Romeyer Dherbey dir., Jean-Baptiste Gourinat éd., *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 121–141.
Bataillard, M.-C., « Le bonheur du tyran », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 84–102.
Benatouil, T., *La science des hommes libres. La disgression du* Théétète *dans ses contextes*, Paris, Vrin, (à paraître).
Benson, H. H., « The dissolution of the problem of the *elenchus* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII, 1995, p. 45–112.
——, H. H., *Socratic Wisdom : The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford, 2000.
Berardi, E., « Il *Gorgia* platonico e l'*Antiope* euripidea : riappropriazioni di saperi antichi a confronto », colloque international *Platon citateur : Un exemple de ré-*

appropriation par la philosophie des discours des savoirs antérieurs, Grenoble, 29–31 mars 2017, à paraître.

Bernadete, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy : Plato's* Gorgias *and* Phaedrus, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Bertrand, J.-M., *De l'écriture à l'oralité : lectures des* Lois *de Platon*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1999.

Bescond, L., « La doctrine eschatologique dans le mythe du *Gorgias* », *Politique dans l'Antiquité*, Lille, PUL, 1986.

Beverluis, J., *Cross-Examinating Socrates, A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, 2000.

Bobonich, C. et Destrée, P. (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy : From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden, 2007.

Boeri, M. D., « Socrates, Aristotle and the Stoics on the Apparent and the Real Good », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XX, J.J. Cleary and G. Gurtler (eds), 2004, p. 109–141.

——., *Aparencia y realidad en el pensiamento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción de algunas teorías morales de la antigüetad*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Boussoulas, N. I., *L'être et la composition des mixtes dans le* Philèbe *de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

Brès, Y., *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1968.

Brickhouse, T. et N. D. Smith, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Bravo, F., « La naturaleza del placer en la filosofia de Platon », *Apuntes Filosoficos* 7–8, 1995, p. 9–30.

——, « La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe* », dans *Contre Platon 2 : Renverser le platonisme*, M. Dixsaut (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 235–270.

——, « Psicologia platonica del placer », *Apuntes Filosoficos* 12, 1998, p. 9–39.

——, « Le Platon des *Lois* est-il hédoniste ? » in *Pato's Laws : From Theory Into Practice, Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, ed. by Samuel Scolnicov and Luc Brisson, Academia Verlag, 2003 (= **2003a**), p. 103–115.

——, *Las Ambigüedades del placer, Ensayo sobre el placer en la filosofia de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003 (= **2003b**).

Brisson, L., « Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée* », *D'une cité possible, Sur les* Lois *de Platon*, Paris, 1995, p. 115–130.

——, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, 3e édition, Sankt Augustin, 1998.

——, « La justice et l'injustice mises à nue . Le mythe final du *Gorgias* », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 152–158.

Burnyeat, M., *Introduction au* Théétète *de Platon*, traduit de l'anglais par Michel Narcy, Paris, PUF, 1998.

——, M., « First words : a valedictory lecture », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1997–98, p. 1–20.

Bussanich, J. et Smith, N. D. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York, 2013.

Butler, J., « The Argument of the Most Pleasant Life in the *Republic* IX : A Note Against the Common Interpretation », *Apeiron* 32, n°1, 1999, p. 37–48.

Calvo Martínez, T., « Le plaisir dans les dialogues de Platon : pour une lecture synchronique », dans *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi, Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, R. Lefebvre et A. Tordesillas (éd.), Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 31–42.

Capra, A., *Ἀγὼν λόγων : il* Protagora *di Platone tra eristica e commedia*, LED, Milano, 2001.

——, « Le *Gorgias* et les deux Antiope », colloque international *Platon citateur : Un exemple de réappropriation par la philosophie des discours des savoirs antérieurs*, Grenoble, 29–31 mars 2017, à paraître.

Carone, G. R., « *Akrasia* in the *Republic* : Does Plato change his Mind ? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XX, 2001, p. 107–148.

Casertano, G., « Le statut du logos dans le *Philèbe* », *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (ed.), Paris, Vrin, 1999, p. 403–421.

——, « 21 punti su persuasione e verità nel *Gorgia* », dans *Gorgias-Menon*, *Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, M. Erler et L. Brisson (éds.), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 2007, p. 144–148.

——, « Opinione, verità e piacere : la prima specie dei piaceri falsi », *Plato's Philebus, Selected Papers from the eight Symposium Platonicum*, International Platonic Studies 26, John Dillon and Luc Brisson (éds.), Academia Verlag Sankt Augustin, 2010, p. 134–139.

Centrone, B., « Introduzione e note aggiornate », dans M. Valgimigli et B. Centrone, 2000, *Platone. Fedone*, Roma-Bari, V-LI, p. 199–235.

Chrétien, J.-L., *L'Effroi du Beau*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

Cooper, J. M., « Plato's Theory of Human Motivation », *History of Philosophy Quarterly*, 1, 1984, p. 3–21, repris dans John M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethycal Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 118–149.

——, « Plato and Aristotle on "finality" and "(self-)sufficiency" », in R. Heinaman (éd.), *Plato and Aristotle's ethics*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 117–147.

Corradi, M., « Platone allievo di Protagoras ? Ancora sul grande discorso del *Protagora* », *Peitho, Examina Antiqua* 1 (4), p. 141–155, 2013.

——, « Il *Fedone* e la memoria dell'*Apologia di Socrate* : a proposito di une raffinata strategia letteraria », dans Cornelli G. et Lopez R. (org.), XI Symposium Platonicum, Plato's *Phaedo*, Papers, International Plato Society, Annablume Classica, S.o Paulo, 2016, ISBN 978–85–371–0784–1, p. 167–174.

Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines. Plato on man and society*, Londres, Routledge et Kegan, 1962.

Cross, et Woozley, *Plato's* Republic : *A philosophical Commentary*, London and Toronto, Macmillan Co, 1964.

Dancy, R. M., « The one, the many, and the forms : *Philebus*, 15b1–8 », *Ancient Philosophy*, 4, 1984, p. 160–193.

Davidson, D., « Plato's Philosopher », *The London review of Books* 7, n° 14, 1985, p. 15–17.

——, *Plato's* Philebus, réimpression, New-York- Londres, 1990.

Delcomminette, S., *Le Philèbe de Platon : Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Boston, Brill, 2006 (= **2006a**).

——, « L'insatiabilité du désir dans le *Philèbe* », *Philosophie antique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 6, 2006 (= **2006b**), p. 59–80.

——, *L'inventivité dialectique dans le* Politique *de Platon*, *Cahiers de Philosophie Ancienne* n° 16, ed. Ousia, 2000.

——, « Facultés et parties de l'âme chez Platon », *The electronic Journal of the International Plato Society*, n°. 8, 2008, p. 1–39 (`http://gramata.univ-paris1.fr/Plato`).

——, « Facultés et parties de l'âme chez Platon et Aristote », dans *La psychologie d'Aristote*, C. Rossito (ed.), Vrin, Paris, Ousia, Bruxelles, 2011, p. 15–29.

Demont, P., « La formule de Protagoras : "l'homme est la mesure de toutes choses" », dans *Problèmes de la Morale Antique*, Amiens, Faculté des lettres, 1993, p. 39–58.

——, « L'efficacité en politique selon le Protagoras de Platon », *Protagoras of Abdera : The Man, His Measure*, J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, Leiden, Boston, Brill, 2013, p. 113–138.

——, « Platon et le tirage au sort », dans *Hommage à Jacqueline de Romilly, L'empreinte de son œuvre*, M. Fumarolli, J. Jouanna, M. Trédé, M. Zinc éd., Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2014, p. 141–159.

Dilman, I., *Morality and the Inner Life : A study of Plato's* Gorgias, New York, Barnes and Noble, 1979.

Dixsaut, M., *Platon.* République (*livres VI et VII*), Paris, Bordas, 1986.

——, *Le naturel philosophe, Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1998[1], 2016 (dernière édition).

——, *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999 (= **1999a**).

——, *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 2. Contextes*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999 (= **1999b**).

——, « L'affirmation de Philèbe (11A–12B) », *La Fêlure du plaisir, Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, Paris, Vrin, 1999 (= **1999c**), p. 27–42.

——, « Une certaine espèce de vie » dans *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, Paris, Vrin, 1999 (= **1999d**), p. 245–265.

——, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* I, Paris, Vrin, 2000 (= **2000a**).

——, « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 1994, repris dans *Platon et la question de la pensée Études platoniciennes* I, Paris, Vrin, 2000, p. 47–70 (= **2000b**).

——, « De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronèsis* dans les dialogues de Platon », dans *La vérité pratique* (éd. J.-Y. Château), Paris, Vrin, 1997, p. 335–362, repris dans *Platon et la question de la pensée Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 93–119 (= **2000c**).

——, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

——, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.

——, « Le plus juste est le plus heureux », dans *Études sur la* République *de Platon, 1- De la Justice, Éducation, psychologie et politique*, sous la direction de M. Dixsaut, Paris, Vrin, 2005, p. 327–352.

Dorion, L.-A., « La subversion de l'*élenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, p. 311–343.

——, « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie », dans *Une philosophie dans l'histoire : hommages à Raymond Klibansky*, B. Melkevic et Jean-Marc Narbonne (ed.), Presses de l'Université de Laval, 2000, p. 47–64.

——, « La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon », dans *Lire Platon*, Paris, Quadrige-PUF, 2006, p. 24–39.

——, « Plato and *Enkrateia* » in Christopher Bobonich, Pierre Destrée (eds), Akrasia *in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leyde, Boston Brill, 2007, p. 119–138.

——, « Les Auxiliaires changent-ils d'opinion ? À propos de *République*, III, 412d–414a et IV, 429a–430b », dans *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi, Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, R. Lefebvre et A. Tordesillas (éds.), Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 63–75.

——, « L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20d et 67a) », *Plato's Philebus, Selected Papers from the eight Symposium Platonicum*, International Plato-

nic Studies 26, John Dillon and Luc Brisson (éds.), Academia Verlag Sankt Augustin, 2010, p. 146–151.

Dorter, K., *Phaedo : An interpretation*, Totonto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1982.

Dyson, M., « Knowledge and hedonism in Plato's *Protagoras* », *Journal of Hellenic Studies*, XCVI, 1976, p. 42.

El Murr, D., « Socrate aux portes du bien : l'occasion manquée du Philèbe (61a–65a) » dans A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (éds.), *Aglaïa : autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, 2010, p. 375–386.

——, *Savoir et Gouverner. Essai sur la science politique de Platon*, Paris, Vrin, 2014.

Erler, M., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, II 2, Platon, Basel, 2007.

Ferrara, G., « Sul *Gorgia* », *AIIS*, 12, 1991–1994, p. 29–60.

Festugière, A.J., Les trois « protreptiques » de Platon, *Euthydème*, *Phédon*, *Epinomis*, Paris, Vrin, 1973.

Francalanci, C., *Amor, Discurso, Verdade, uma interpretação do* Symposium *de Platão*, Vitoria, 2005.

Frazier, F., « Comment prendre l'adversaire au mot. L'argument du plaisir dans le face à face de Socrate et Calliclès (*Gorg.* 495e–497d) », P. Brillet et E. Parmentier (éds.), Φιλολογία. *Mélanges offerts à Michel Casevitz*, CMO 35, Litt. 9, Lyon, 2006, p. 161–170.

Frede, D., « The Hedonist's Conversion : The role of Socrates in the *Philebus* », dans Gill et McCabe (éds), *Form and Argument in late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 213–248.

——, « Desintegration and restoration : Pleasure and pain in Plato's *Philebus* », *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, R. Kraut (éd.), 1992, p. 425–463.

Frede, M., « Plato's arguments and the dialogue form », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplement volume, 1992, p. 201–219.

Friedländer, P., *Plato. 2 : The Dialogues, First Period*, traduit de l'allemand par Hans Meyerhoff, New-York, Pantheon Books, 1964.

——, *Plato. 3 : The Dialogues, Second and Third Periods*, traduit de l'allemand par Hans Meyerhoff, Londres, Princeton University Press, 1969.

Fussi, A. « Why is the *Gorgias* so Bitter ? », *Philosophy and Rhetoric*, 2000, vol. 33, n°1, p. 39–58.

Gadamer, H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon*, traduction de F. Vatan et V. Von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994 (titre original : *Platos dialektische Ethik*, Hambourg, *Felix Meiner Verlag GmbH,* 1931,1983).

Gentzler, J., « The Sophistic Cross-Examination of Calliclès in the *Gorgias* », *Review of Metaphysics*, 15, 1995, p. 17–43.

Gill, Ch., « Dialectic and the dialogue form », dans J. Annas et C. Rowe (eds.), *Perspectives on Plato : Modern and Ancient*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, p. 145–171.

——, « The Socratic *Elenchus* and Knowledge : Where do we go from Vlastos ? », dans V. Karasmanis (ed.), *Socrates : 2400 Years after his Death*, Athènes-Delphes, 2004, p. 249–265.

——, *Norms, Virtues, and Objectivity : Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

——, « Le dialogue platonicien » dans *Lire Platon*, Paris, Quadrige-PUF, 2006, p. 53- 75.

——, « Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias* », dans *Gorgias-Menon*, *Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, M. Erler et L. Brisson (eds), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 2007, p. 62–71.

——, « Dialogue Form and Dialectical Content in Plato's *Philebus* », dans *Plato's Philebus, Selected Papers from the eight Symposium Platonicum*, International Platonic Studies 26, John Dillon et Luc Brisson (éds.), Academia Verlag Sankt Augustin, 2010, p. 47–55.

Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon : Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947.

——, « Remarques sur le *Philèbe* », dans *Questions Platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 35–47.

Gosling, J. C. B., « False pleasures : *Philebus* 35c–41b », *Phronesis* 4, 1, 1959, p. 44–54.

—— & Taylor, C.C.W., *The Greek on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

——, « The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo :* A Reply », *Journal of the History of Philosophy*, 28, 1990, p. 115–116.

Grube, G. M. A., « The structural unity of the *Protagoras* », *Classical Quarterly* xxvi, 1933, p. 203–207.

Guéroult, M., « Le dixième livre des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne », *REG*, XXXVII, 1924, p. 27–28.

Gulley, N., « Socrates' thesis at *Protagoras* 358b–c », *Phœnix* 25, p. 118–123.

Hackforth, R., « Hedonism in Plato's *Protagoras* », *Classical Quarterly* XII, 1928, p. 38–42.

——, « Plato's theism », *Classical Quarterly* 30, 1936,, p. 4–9, repris dans R.E. Allen (ed), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965, p. 439–447.

Heinimann, F., *Nomos und Phusis*, Bâle, Reinhardt, 1945.

Hadot, P., *Eloge de Socrate*, Paris, éditions Allia, 1998.

Hampton, C., « Pleasure, truth and being in Plato's *Philebus* : a reply to Professor Frede », *Phronesis*, 32, 1987, p. 253–262.

—— « Plato's late ontology : a riddle unresolved », *Ancient Philosophy*, 8, 1988, p. 105 -116.

—— « Plato's later analysis of pleasure », dans Anton J.P. et Preus A. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, III, Albany, 1989, p. 41–49.

—— *Pleasure, Knowledge, and being. An Analysis of Plato's* Philebus, State University of New York Press, New York, 1990.

Harte, V., « Quel prix pour la vérité ? (64a7–66d3) », dans *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1. *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 385–402.

Helmer, E., « *Logos* et choix de vie dans le *Gorgias* », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 103–117.

Herrmann, F.G., « Poetry in Plato's *Gorgias* », dans *Plato and the Poets*, P. Destrée et F.G. Herrmann (ed), 2011, p. 21–40.

Ide, H. A., « Complex property structure in Plato's *Philebus* », *Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 263–276.

Ingenkamp, H.G., *Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1967.

Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

——, *Plato.* Gorgias, Oxford, Oxford University Press, 1979.

——, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Jacques, F., « Dialogue exige : communicabilité et dialectique », *Archives de philosophie du droit*, 29, 1984, p. 7–25.

Joly, H., *Le renversement platonicien*, logos, épistèmè, polis, Paris, Vrin, 1994.

Jouët-Pastré, E., « Le rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité », Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, 1998, p. 273–280.

——, « La sexualité dans les *Lois* de Platon ou l'échec de la rationalité », *Kairos* 25, Rationnel et Irrationnel en philosophie ancienne, 2005, p. 7–19.

——, *Le jeu et le sérieux dans les* Lois *de Platon*, IPS 23, Academia Verlag Sankt Augustin, 2006.

——, « Le mythe platonicien lieu de l'imagination rationnelle », dans *La Mythologie, de l'Antiquité à la Modernité*, Presses Universitaires de Rennes, 2009 (= **2009a**), p. 35–44.

——, « Qu'est-ce qu'un discours vrai pour le philosophe ? Réflexions à partir du *Phédon* », dans *Les Fondements de la Tradition Classique, En hommage à Didier Pralon*, Publications de l'Université de Provence, 2009 (= **2009b**), p. 153–162.

——, « L'enjeu discursif de l'affirmation socratique de la multiplicité du plaisir. Analyse du *Philèbe* 12c–14b », *Methexis* XXII, 2009 (= **2009c**), p. 9–22.

——, « Bien plus qu'une mèche de cheveux. Le corps de Socrate dans le *Phédon* » *Corps en jeu de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 73–89.

——, « La genèse d'Erôs dans le *Banquet* de Platon » dans *Récits de genèse : avatars des commencements*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2012, p. 193–206.

——, « La transposition diégétique de l'*Iliade* ou le poète assassiné », dans Usages *philosophiques des poètes. Huit études sur les dialogues platoniciens*, E. Jouet-Pastré et R. Saetta-Cottone (éds.), A.D.R.A., de Boccard, 2018, p. 153–179.

Kahn, C. H., « Plato on the unity of the virtues » in W.H. Werkmeister, *Facets of Plato's philosophy, Phronesis*, supp. II, Assen 1976, p. 21–39.

——, « Drama and Dialectic in *Plato's Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 75–121.

——, « On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1988, p. 69–102.

——, « In response to Mark Mac Pherran », *Oxford Studies on Ancient Philosophy*, vol. IX, 1991, p. 161–168.

——, *Plato and the Socratic Dialogue, The philosophical use of a literay form*, Cambridge University Press, 1996.

——, « Socrates and Hedonism », dans Ales Lavlicek, Filip Karfik (eds), *Plato's* Protagoras. *Proceedings of the third Symposium Platonicum Pragense*, Prague, OIKOYMENH, 2003, p. 165–175.

——, « Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus* », dans *Plato's* Philebus*, Selected Papers from the eight Symposium Platonicum*, International Platonic Studies 26, John Dillon and Luc Brisson (éds), Academia Verlag Sankt Augustin, 2010, p. 56–67.

Kerferd, G.B., « Plato's Treatment of Calliclès in the *Gorgias* », *Proceeding of the Cambridge Philological Society* 20, 1974, p. 48–52.

Kévorkian, G., « Le lien du monde », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 159–185.

Klosko, G., « On the analysis of *Protagoras* 351b–360e », *Phœnix* 34, 1980, p. 307–322.

——, « The refutation of Callicles in Plato's *Gorgias* », *Greece and Rome* 31, 1984, p. 126–139.

Koch, I., « Justice et calcul moral dans quelques dialogues platoniciens », *Sciences croisées* (revue en ligne), n°10 *Varia*, janvier 2012, p. 1–17.

Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1982.

Kraut, R., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Kucharski, P., « La rhétorique dans le *Gorgias* et dans le *Phèdre* », *Revue des Etudes Grecques* 74, 1961, p. 371–406.

Kühn, W., « Quatre catégories cosmologiques employées en éthique. *Philèbe* 23B–26D », dans *La Fêlure du plaisir, 1. Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 89–154.

La Taille, A. de, « Aux portes du Bien (64a7–65a6 et l'interprétation de Gadamer) », dans *La Fêlure du Plaisir* (1), *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 365–383 (=1999b).

Laurent, J., « La mesure de l'humain dans l'*Alcibiade* et dans les *Lois* », *Philosophie* 42, 1994, p. 16–45.

——, « L'unicité du monde selon Platon », dans *Platon et l'objet de la science*, textes réunis et présentés par P.-M. Morel, 1996, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 39–52.

——, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002.

Lefebvre, D., « Qu'est-ce qu'une vie mixte ? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe*, 20B–22B », dans *La Fêlure du plaisir, 1. Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 61–88.

Lefebvre, R., *Platon, Philosophe du Plaisir*, Paris, L'Harmattan, 2007.

——, « De l'intellectualisme du *Protagoras* au pluralisme des *Lois* », dans *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi, Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, R. Lefebvre et A. Tordesillas (éds), Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 43–53.

Lesher, J., « Parmenidean *elenchos* », dans *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues*, Gary Alan Scott (ed.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2002, p. 19–35.

Leszl, W., « Le funzioni della tesi edonistica nel *Protagora* e Oltre », *Il* Protagora *di Platone : struttura e problematiche*, Giovani Casertano (ed.), tome 2, Naples, Loffredo Editore, 2004, p. 574–638.

Lisi, F., « Individual Soul, World Soul and the Form of the Good », *Études platoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, IV, 2007, p. 105–127.

Löhr, G., *Das Problem des Einen und Vielen in Platons* Philebos, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1990.

Longo, A., *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2000 (traduction française *L'Art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, Mimesis Edizioni, 2007).

Lorenz, H., « Desire and Reason in Plato's *Republic* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVII, 2004, p. 82–116.

——, *The Brute Within : Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Luce, J.V., « A Discussion of *Phaedo* 69a6–c2 », *The Classical Quarterly* XXXVIII, 1944, p. 60–64.

Mabbott, J. D., *An Introduction to Ethics*, London, Hutchinson University Library, 1966.

Mac Pherran, M.L., « Kahn on the pre-middle platonic dialogues : comments on Charles Kahn, “On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*” », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VIII, 1990, p. 211–236.

Macé, A., *Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003.

——, *Platon, Philosophie de l’Agir et du Pâtir*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2006.

Maiatsky, M., *Platon, penseur du visuel*, L’Harmattan, 2005.

Manuwald, B., « Lust und Tapferkeit, zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platos in *Protagoras* », *Phronesis* 20, 1975, p. 22–50.

——,*Platon*, Protagoras*, Eingeleitet, übersetzt, erlaütert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

Martinelli Tempesta, S., « Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel *Fedone* di Platone », in M. Bonazzi, F. Trabattoni (ed.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milan, 2003, p. 89–125.

McCabe, M.M., « Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon », dans M. Dixsaut (ed), *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 221–241.

McKim, R., *Plato and the Socratic Dialogue : The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Menn, S., *Plato on God as* Nous, Carbondale-Edwarsville, Southern Illinois University Press, 1995.

Merker, A., *La Vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2003 (= **2003a**).

——, « Le châtiment entre corps et âme », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003 (= **2003b**), p. 118–133.

——, « Nul n’est méchant de son plein gré », dans *Lire Platon*, L. Brisson et F. Fronterotta (éds), Paris, Quadrige-PUF, 2006, p. 191–200.

——, « Le désir », *Études platoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, IV, 2007, p. 205–235.

——, *Une Morale pour les Mortels, L’éthique de Platon et d’Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, L’Âne d’Or, 2011.

Migliori, M., *L’uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone*, Milan, Vita e Pensiero, 1993.

——, « Socrate è forse un edonista ? », Giovani Casertano (ed.), *Il* Protagora *di Platone : struttura e problematiche*, tome 2, Naples, Loffredo Editore, 2004, p. 528–573.

Moline, J., « Plato on the complexity of the *psyche* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, 1978, p. 1–26.

Moreau, J., *La construction de l’idéalisme platonicien*, Paris, Boivin et Cie (éd.), 1939.

Moss, J., « Pleasure and Illusion in Plato », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXII, n°3, 2006, p. 503–535.

Mouracade, J., « Pleasure, Desire and *Akrasia* in Plato's *Republic* », *Methexis* 28, 2016, p. 33–46.

Mouze, L., « Le Philosophe mis à l'épreuve », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 32–48.

——, « Réflexions sur la rationalité dans les dialogues de Platon », dans *Rationnel et irrationnel en philosophie ancienne, Kairos* 25, Presses Universitaires du Mirail, 2005, p. 61–81.

——, *Le législateur et le poète. Une interprétation des* Lois *de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

——, « La question de l'enseignement de la vertu dans le *Protagoras* de Platon », dans *Skepsis, Capes et Agrégation de Philosophie 2003, La volonté, l'épicurisme antique, Leibniz, Russell…*, L. Cournarie, P. Dupond et I. Pietri (éds.), Delagrave, 2002, p. 186–193.

——, « *Nul n'est méchant volontairement* : encore une fois. Ou : l'anti-intellectualisme platonicien », article en ligne paru en janvier 2009 dans le cadre du colloque virtuel « Que peut-on dire du mal ? » organisé par L. Ben-Ahmed, P. Sérange et G. Thual, sur le site www. approximations. fr.

——, « Que Platon a volé le mythe aux poètes pour le donner aux philosophes », dans Usages *philosophiques des poètes. Huit études sur les dialogues platoniciens*, E. Jouet-Pastré et R. Saetta-Cottone (éds.), A.D.R.A., de Boccard 2018, p. 181–214.

Neschke-Hentschke, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel : contributions à une archéologie de la culture politique européenne : leçons données à l'Université de Louvain en 1990*, Louvain, Paris, Éditions Peeters, 1995.

Newell, W., *Ruling Passion : The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Nichols, J. H., « The Rhetoric of Justice in Plato's *Gorgias* », in *Plato : Gorgias and Phaedrus*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

Nightingale, A.W., « Plato's *Gorgias* and Euripides'*Antiope* : A Study in Generic Transformation », *Classical Antiquity* 1992, vol.11, n°1, p. 121–141.

——, *Genres in Dialogues : Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Universiy Press, 2000.

Noël, M.-P., « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* : Platon et la "rhétorique" », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 59–71.

Notomi, N., « Socrates in the *Phaedo* », dans G. Boys-Stones, D. El Murr et Ch. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 51–69.

Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Penner, T., « False anticipatory pleasures : *Philebus*, 36A3–41A6 », *Phronesis* 15, 1970, p. 166–178.

——, « Socrates on the strength of knowledge : *Protagoras* 351B–357E », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, p. 117–149.

——, « The Death of the so-called "Socratic Elenchus" », dans *Gorgias-Menon, Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, M. Erler et L. Brisson (éds.), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 2007, p. 3–19.

Penner, T. et Rowe, C., Plato's *Lysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Petit, A., « Gorgias ou la révélation progressive de la démesure », dans *Analyses & Réflexions sur Platon, Gorgias*, Ellipses, 2003, p. 134–140.

Pilote, G., « Honte et réfutation chez Platon », *Phares*, vol. 10, 2010, p. 1–11.

Plochmann, K. G. & Robinson, E. F., *A Friendly Companion to Plato's* Gorgias, Arbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988.

Pradeau, J.-F., *La communauté des affections*, Paris, Vrin, 2008.

Rashed, M., « Platon et les mathématiques », dans M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi, G. Kévorkian (éds), *Lectures de Platon*, Paris, 2013, p. 215–231.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1971.

Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

Renaud, F., « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the *Elenchus* in the *Lysis* », dans *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues*, Gary Alan Scott (ed.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2002, p. 183–198.

Renaut, O., « La fonction du *thumos* dans la *République* de Platon » dans *Dialogues on Plato's* Politeia, N. Notomi et L. Brisson (eds), Academia Verlag, 2013, p. 178–188.

——, *Platon. Avant la Médiation des émotions. L'éducation du* thymos *dans les dialogues*, Vrin, 2014.

Richardson, H.S., « Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's *Protagoras* », *Journal of the History of Philosophy*, 28, 1990, p. 7–32.

Riginos, A. S., *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, 1976.

Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970[1], 1995.

Ritter, C., *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Zweiter Band, Munich, 1923.

Robin, L., *Platon*, Paris, PUF, 1935[1], 1968, réédité collection Quadrige, Paris, PUF, 1997 (=1997).

Rodier, G., « Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon » (1902), repris dans *Études de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin, 1926, p. 37–48.

Rosen, S., *Le* Politique *de Platon. Tisser la cité* par Stanley Rosen, traduction d'Etienne Helmer, Paris, Vrin, 2004.

Rowe, Ch., *Reading the* Statesman *: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, C. Rowe (éd.), Academia Verlag, 1995.

——, « La forme dramatique et la structure du *Philèbe* », dans *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 9–25.

——, « Hedonism in the *Protagoras* again : *Protagoras*, 351bff », Karfik Filip, Havlicek, Ales éd., *Plato's* Protagoras. *Proceeding of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague, 2003, p. 133–147.

——, « Plato, Socrates and Developmentalism », in Naomi Reshotko, *Desire, Identity and Existence : Essays in Honour of T.M. Penner*, Kelowna BC, 2003, p. 17–32.

——, « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la *République* », dans Monique Dixsaut (dir.), *Études sur la* République *de Platon.* 2. *De la science du bien et des mythes*, Paris, Vrin, 2005, p. 209–223.

——, *Plato's* Lysis, 2005 (voir T. Penner).

——, « The Moral Psychology of the *Gorgias* », *Gorgias-Meno, Selected Papers From the Seventh Symposium Platonicum*, Michael Erler et Luc Brisson (eds), Academia Verlag, 2007, p. 90–101. (= Rowe 2007a)

——, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge-New-York, 2007 (= Rowe 2007b).

Rudberg, G., « *Protagoras - Gorgias - Meno* », *Symbolae Osloenses*, 1953, p. 30–41.

Rudebush, G., « Plato, hedonism, and ethical Protagoreanism », dans J. Anton et A. Preus (eds), *Essays on Ancient Philosophy*, III, Albany, 1989, p. 27–40.

——, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Russell, D., « Protagoras and Socrates on Courage and Pleasure : *Protagoras* 349d *ad finem* », *Ancient Philosophy* 20, 2000, p. 311–338.

——, Plato *on Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

Santa Cruz, M. I., « Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique* », in *Reading the* Statesman *: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, C. Rowe (éd.), Academia Verlag, 1995, p. 190–199.

Santas, G., « The Socratic Paradoxes », *Philosophical Review* 73, 1964, p. 147–164.

——, *Socrates : Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londres, Boston, Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.

——, « Plato on Pleasure as the Human Good », dans *A Companion to Plato*, Hugh H. Benson (eds), Wiley-Blackwell, 2009, p. 308–322.

Saxonhouse, A. W., « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *Interpretation*, 1983, vol. 11, 2, p. 139–169.

Sharples, R.W., « Condemned out of his own mouth. Two Notes on Callicles in Plato's *Gorgias* », *Liverpool Classical Monthly* 13, 1988, p. 115–116.

Shields, C., « Unified Agency and *Akrasia* in Plato's *Republic* », dans C. Bobonich et P. Destrée, *Akrasia in Greek Philosophy : From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden, 2007, p. 61–86.

Schuhl, P.-M., « Analyse de la composition de la première partie du *Philèbe* (11a–31b) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 158, 1968, p. 120–122.

——, *Platon et l'art de son temps*, Paris, P.U.F., 1933[1], 1952[2].

Snell, B., « Das frühste Zeugnis über Sokrates », *Philologus* 97, 1948, p. 125–134.

——, *Scenes of Greek Drama*, University of California Press, 1964.

Stauffer, D., *The Unity of Plato's* Gorgias, *Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Cambridge, New-York, Cambridge University Press, 2006.

Stalley, Richard F., « Persusasion and the Tripartite Soul in Plato's *Republic* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII, 2007, p. 63–89.

——, « The Politics of the *Gorgias* », dans *Gorgias-Menon*, *Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, M. Erler et L. Brisson (eds.), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 2007, p. 116–121.

Sullivan, J.P., « The hedonism in Plato's *Protagoras* », *Phronesis*, VI, 1961, p. 10–28.

Taylor, A.E., *Plato : The man and his work*, 1926, Londres, Methen and Co. Ltd, 1960[7], republié en 2001, Dover Publications (= 2001).

——, « Platonic ethics », Stephen Everson éd., *Companions to ancient thought* 4, *Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 49–76.

——, « The hedonism of the *Protagoras* reconsidered », Karfik Filip, Havlicek, Ales éd., *Plato's* Protagoras. *Proceeding of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague, 2003, p. 148–164.

Teisserenc, F., « L'empire du faux ou le plaisir de l'image », dans *La Fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 267–297.

——, « D'une causalité démiurgique en cosmologie et en éthique », *Plato's Philebus, Selected Papers from the eight Symposium Platonicum*, International Platonic Studies 26, John Dillon et Luc Brisson (éds.), Academia Verlag Sankt Augustin, 2010, p. 342–347.

——, « "Patience mon cœur !" Logique et littérature dans l'exemple de la tripartition de l'âme », dans *Usages philosophiques de la poésie*, E. Jouët-Pastré et R. Saetta Cottone (éds.), A.D.R.A, de Boccard, 2018, p. 81–109.

Tenkku, J., *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Acta Philosophica Fennica, fasc. XI, 1956.

Tordo Rombaut, K., « La cosmologie parodique du *Philèbe* (28c6–30d8) », *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 193–220.

Trabattoni, F., *Platone*, Roma, Carocci, 1998.

——, « Sull'etica di Platone : in margine a un nuovo commento alla *Repubblica* », *Rivista di Storia della filosofia* 55, 2000, p. 607–618.

——, « Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri », *Socratica 2005*,Bari, Levante editori, 2005 (=2005a), p. 235–262.

——, « Il "circolo virtuoso" del linguaggio. Sul significato del *Cratilo* platonico », in G. Casertano (ed.), *Il* Cratilo *di Platone : struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2005 (=2005b), p. 150–181.

——, « Si può parlare di "unità" della psicologia platonica ? Esame di un caso significativo (*Fédone*, 68B–69E) », in M. Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani (éd.), *Interiorità e anima, La psychè in Platone*, Milan, Vita e Pensiero, 2007, p. 307–320.

——, « Platone, Martha Nussbaum, e le passioni », dans *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Atti del Convegno Nazionale, Siracusa, 10–11 maggio 2007, Symbolon, Catania, CUECM, 2008, p. 39–61.

Trivigno, F., « Paratragedy in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2009, vol. 36, p. 73–105.

Tulli, M., « Il *Gorgia* e la lira di Anfione », dans *Gorgias-Menon, Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, M. Erler et L. Brisson (eds), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 2007, p. 72–77.

Tuozzo, T.M. « The general account of pleasure in Plato's *Philebus* », *Journal of the History of Philosophy*, 34, 1996, p. 495–513.

Vallejo, Á., « Myth and Rhetoric in the *Gorgias* », dans *Gorgias-Menon, Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, M. Erler et L. Brisson (eds), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 2007, p. 138–148.

Van Riel, G., « Beauté, proportion et vérité comme "vestibule" du bien dans le *Philèbe* », *Revue philosophique de Louvain*, 97, 1999 (= **1999a**), p. 253–267.

——, « Le plaisir est-il la réplétion d'un manque ? La définition du plaisir (32a–36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c–44a) », dans *La Fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon.* 1 : *Commentaires*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999 (= **1999b**), p. 299–314.

——, *Pleasure and the Good life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2000 (= **2000a**).

——, « Aristotle's definition of pleasure : a refutation of the Platonic account », *Ancient Philosophy*, 20, 2000, p. 119–138 (= **2000b**).

Vlastos, G., « The unity of the virtues in the *Protagoras* », *Review of Metaphysics*, 25, 1972, p. 415–456, repris et cité dans G. Vlastos, *Platonic studies*, Princeton, Princeton U.P., 1973, 1981², p. 221–269.

——, « Socrates on *acrasia* », *Phœnix*, 23, 1969, p. 71–88, repris et cité dans G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. II. *Socrates, Plato ans their tradition*, Daniel Graham ed., Princeton, Princeton U.P., 1995, p. 43–59.

——, *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, tr. fr. par Catherine Dalimier, *Socrate, Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994.

Warren, J., *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, 2014.

Wesoly, M., « La salvezza della vita : un' arte e una scienza del misurare (*Protagora*, 356c–357a), *Il* Protagora *di Platone : struttura e problematiche* », Giovani Casertano (ed.), tome 2, Naples, Loffredo Editore, 2004, p. 513–527.

Wersinger, A. G., « La *Charis* des Muses », *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 2. Contextes*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 61–81.

Wolfsdorf, D., *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Zeyl, D., « Socrates ans hedonism : *Protagoras* 351B–358D », *Phronesis* 25, 1980, p. 250–269.

Zingano, M., « Le retour d'Aristote à Socrate dans la question de l'acrasie », dans *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi, Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, R. Lefebvre et A. Tordesillas (éds.), Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 79–90.

4 Ouvrages et articles sur la culture grecque ou sur des auteurs grecs autres que Platon

Annas, J., *The Morality of Happiness*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

Babut, D., « Sémonide et Mimnerme », *REG* 84, 1971, p. 17–43.

Besnier, B., Moreau, P.-F., Renaut, L. (éd.), *Les passions antiques et médiévales*, Paris, P. U. F., coll. Léviathan, 2003.

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

Campos Daroca, J., *Sócrates vs Anfión. Sobre la recepción filosófica de la Antíope de Eurípides*, dans *Lógos hellenikós : homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, León 2003, p. 243–249.

Carter, L. B., *The Quiet Athenian*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1986.

Cassin, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

Chiappelli, A., « Per la storia della Sofistica Greca », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, p. 1–21 ; p. 240–274.

Chiron, P., « Isocrate ou la persuasion sans vérité » dans *Le Fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Classique Garnier, 2018, p. 79–98.

Demont, p., « La théorie du *logos* dans le *Sur l'Échange* d'Isocrate », dans *La rhétorique au miroir de la philosophie, Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Vrin, 2015, p. 69–91.

Di Benedetto, V., *Euripide. Teatro e società*, Einaudi, Turin, 1971.

Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, 1982.

Dillon, J., « Speusippe et le plaisir », dans *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 2. Contextes*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 83–98.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, U.S.A., University of California Press, 1959 ; *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. française par M. Gibson, Paris, Aubier, 1965.

Dover, K., *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1978[1], 1989.

Egli, F., *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen : Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten. Beiträge zur Altertumskunde 189*, München und Leipzig, K.G. Saur, 2003.

Genzmer, E., « Pondere, numero, mensura », *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 1, 1952, p. 469–494.

Heinimann, F., *Νόμος und φύσις, Herkunft und Bedeuntung einer Antithese im griechischen Denken des fünften Jahrhunderts*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft I, Bâle, 1945 (réed. 1965).

——, « Mass, Gewicht, Zahl », in *Mus. Helv.*, 33, 1975, p. 183–195.

Jouan, F. (ed.), *Les Tragiques Grecs* II. *Euripide*, Paris, Bouquins, 2001.

Kerferd, G. B., *The sophistic movement*, Cambridge, University Press, 1981 (= *Le mouvement sophistique*, tr. française par A. Tordesillas et D. Bigou , Paris, Vrin 1999).

Krämer, H., « Eudoxos aus Knidos », in *Gundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Bd. 3 : Ältere Akademie—Aristoteles -Peripatos, hrsg. Hellmut Flashar, 2. Auflage, Schwabe, Basel 2004.

Huffmann, C., « Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs », dans *La Fêlure du Plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 2. Contextes*, M. Dixsaut et F. Teisserenc (éds.), Paris, Vrin, 1999, p. 11–31.

Laftises, A., *Dramaturgie de la ruse dans les tragédies d'Euripide - Action, discours, spectacle*, thèse non encore publiée, soutenue en juin 2014 à Paris, sous la direction de C. Calame et la codirection de Ch. Mauduit.

Lampe, K, *The Birth of Hedonism : The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a way of Life*, Princeton University Press, 2014.

Levi, A., « Sulla Sofistica (Studi introduttivi) : I. L'ambiente storico della sofistica ; II. I pseudo-sofisti », *Sophia*, 5, 1937, p. 191–211 ; 6, 1938, p. 325–356.

Loraux, N., *L'Invention d'Athènes*, Paris, Payot Rivages, 1993.

Monosson, S., « Citizen as Erastes : Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration », *Political Theory*, vol. 22, No 2 (May, 1994), p. 253–276.

Raaflaub, K., « Democraty, Oligarchy, and the Concept of the "Fee Citizen" in Late Fifth-Century Athens », *Political Theory*, vol. XI, 1983, p. 517–544.

——, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschafts-geschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, Munich, Beck, 1985.

——, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, traduit par R. Franciscono, Chicago, The Chicago University Press, 2004.

Romilly, J. de, *« Patience, mon cœur ! » L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, PUF, 1984.

——, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Le livre de Poche, Paris, 1988[1], 1990.

Snell, B., *Scenes of Greek Drama*, University of California Press, 1964.

Taillardat, J., *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Tracy, T. J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, The Hague-Paris, Mouton, 1969.

Trédé, M., « Aristophane, critique littéraire », *Cahiers de la Villa Kérylos*, vol. 10, n°1, 2000, p. 129–139.

——, *Kairos, l'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992 ; réédition, Paris, Les Belles Lettres, coll. Études Anciennes, 2015.

Untersteiner, M., *Sofisti, testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, fasc. 4.

——, *I Sofisti*, Milan, Mondadori Bruno, 1948[1], 2008 ; trad. fr. A. Tordesillas, Paris, Vrin, 1993.

Williams, B., *Ethics and the limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

Willink, C. W., « Some Problems of Text and Interpretation in the *Hippolytus* », *Classical Quarterly*, 1968, p. 11–43.

Winkler, J., *The Constraints of Desire : The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, London, Routledge, 1990 (= Désir et contraintes

en Grèce ancienne, trad. française par N. Picard et S. Boehringer, Paris, Epel, 2005).

Zilioli, U., *The Cyrenaics*, Durham, Acumen Publishing, 2012.

Zingano, M., « Paideia, virtud intelectual y virtud moral en la Antigüedad » *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia, Filosofía de la educación*, ed. G. Hoyos, Editorial Trotta 2008, Madrid, p. 55–75.

5 Autres ouvrages cités

Montaigne, M., *Les Essais*, ed. Tournon Imprimerie Nationale, collection « La Salamandre », 1998 (3 volumes).

Onfray, M., *Contre-histoire de la philosophie*, tome 1, *Les Sagesses antiques*, Paris, Poche, 2006.

Savage, C.W., *The Measurement of Sensation*, Berkeley, University of California, 1972.

Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1981, p. 176–195.

6 Usuel

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968[1], 2009 (= 2009).